الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية

يحيى محمد



دار الهادي

الفلسفة والعرفان

والإشكاليات الدينية



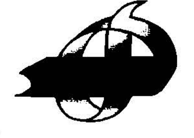
الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية

يحيى محمد



الطبعة الأولى
١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م





دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

تشكل هذه الدراسة حلقة ثانية من حلقات (المنهج في فهم الإسلام)، وهي تُعنى بالكشف عن طبيعة نمط التفكير الدائر في أروقة النظام الوجودي بكلا شقيه الفلسفي والعرفاني، كما تُعنى بخصوص موقف هذا النظام وفهمه لإشكاليات القضايا الدينية. ذلك أنَّه في حلقة (مدخل إلى فهم الإسلام) قمنا بتغطية عدَّة جوانب تخص الأصل المعرفي المولد لهذا التفكير، ومن ذلك البحث في النشأة التاريخية وتطوراتها، والدور الذي لعبه في العلاقة التي تربط شقي النظام، ومن ثم علاقته بالطرق المعرفية المتبعة. أمَّا الآن فإنَّ بحثنا يدور حول الرؤية الوجودية وما يترتب عليها من فهم الإشكاليات الدينية. وتشكل المسألة الأخيرة غاية هذا البحث، وكان لابدَّ من التمهيد لهاعبر المسألة الأولى، وذلك باعتبار أنَّ الفهم لدى النظام الوجودي يتأسس وفق ما عليه تلك الرؤية، وكلاهما يدينان إلى الدور الذي يلعبه الأصل المولد في هذا النظام.

فالكتاب ـ إذن ـ مقسم إلى جزئين أحدهما ممهد للآخر. فالأوَّل يتضمن البحث في مجمل ما تتضمنه الرؤية الوجودية في الحضارة الإسلامية، وهو ينقسم إلى ثلاثة فصول تتعلق بالكشف عن روابط العلاقة بين كل من الوجود والإدراك والتنزيل. أو يمكن القول إنَّها تعالج المسائل

التي تخص علاقة الذات الإلٰهية بغيرها. في حين يتضمن الجزء الثاني البحث في إشكاليات الفهم الديني، وينقسم إلى قسمين وعدد من الفصول المختلفة، حيث سنتناول في القسم الأول موقف النظام الوجودي من الإشكاليات المتعلقة بالأصول الدينية. أمَّا القسم الآخر فهو مخصص لبحث طرق ومناهج الفهم الوجودي للنص الديني.

ومن الله أستمدّ العون والتوفيق..

يحيى محمد

برهامود ـ بريطانيا

٢٠٠٣/٧/١٥

تمهيد

هناك ثنائية نسبية يمكن أن يلتمسها الباحث داخل موضوعات أي نظام معرفي يراد تسليط ضوء البحث والكشف عنه. وتفترض هذه الثنائية أن يكون هناك طرفان من الموضوعات يقوم أحدهما بدور المحور المرجعي في تحديد ما يترتب عليه الآخر. فالطرف الأول هو بمثابة المنطلق المعلوم في قبال الطرف الآخر المجهول. وغالباً ما تتعدد المحاور المرجعية، وأحياناً قد تتبادل الأدوار بينها وبين الآخر، وذلك تبعاً لطبيعة ما يراد كشفه من القضايا المعرفية. وفي النظام المعرفي الوجودي نجد أنَّ على رأس المحاور المرجعية في تحديد الآخر هو ذلك المتمثل بمبدأ الوجود الأول أو الذات الإلٰهية. وعليه فإنَّ قراءتنا لهذا النظام ستعمل على كشف وتحليل الصلة الكائنة بين هذا المحور المرجعي وبين الآخر، وذلك تبعاً لاستحكام منطق السنخية الذي اتخذه النظام كأصل مولد للانتاج والفهم المعرفي، مثلما أوضحنا ذلك في كتاب (مدخل إلى فهم الإسلام).

على انَّ (الآخر) في علاقته مع الذات الإلٰهية يتخذ أشكالاً متعددة: فتارة أنَّ (الآخر) يعبّر عن الماهية عندما تكون الذات هي الوجود، وثانية يعبر عن الصفات عندما تكون الذات ذاتاً موصوفة، وثالثة يعبر عن المعلول والشؤون عندما تكون الذات علّة وأصلاً. وجميع هذه العلاقات محكومة بمنطق السنخية كمولد معرفي.

ويمكن تلخيصها بأنَّها علاقة وجود، وعلاقة إدراك، وعلاقة تنزيل. حيث يكون للذات علاقتها الوجودية بالآخر، وكذا علمها بها، وإيجادها وتكوينها له. فالذات في العلاقة الأولى هي محض الوجود، وفي الثانية محض العقل، وفي الثالثة محض العلّة والأصل.

وهذا التقسيم الثلاثي للرؤية الوجودية يناسب التصور الذي تطرحه كل من الرؤيتين الفلسفية والعرفانية. فعلى صعيد الرؤية الفلسفية انَّ الذات الإلٰهية ـ أو الوجود المحض ـ تُنشىء التنزيل بالعلم والإدراك. فهذا العلم هو سبب الوجود النازل ولولاه ما كان هناك تنزيل قط، ولا كانت هناك رابطة بين الذات والآخر. أمَّا بحسب الرؤية العرفانية فهناك ثلاث حضرات إلٰهية، وهي حضرة الذات وحضرة الصفات وحضرة الربوبية أو الأفعال، والأولى هي الذات بغض النظر عن كل شيء، والثانية هي الحضرة العلمية، حيث أنَّ العلم هو أول ما تعينت به الذات. ومن حيث المقارنة فإنَّ الحضرة العلمية لا يمكن تصورها من غير حضرة الذات، والعكس ليس صحيحاً.

وكذا فإنَّ الحضرة الربوبية تعتمد بدورها على الحضرة العلمية من غير عكس، حيث لولا الأخيرة ما كانت الأولى، وذلك باعتبار أنَّ الأفعال تتقوم بالعلم دون العكس. فهذا المعنى نجده عند ابن عربي الذي اعتبر مراتب الوجود هي هذه الحضرات الثلاث: المرتبة الأحدية التي لا وصف لها ولا اسم ولا رسم، فهي في عماء كما جاء في بعض الأحاديث.

والمرتبة الواحدية أو الإلٰهية التي هي حضرة الأسماء والصفات السبعة وعلى رأسها صفة العلم، حيث أنَّ أول تعينات الذات الإلٰهية أو الأحدية هي علمها بذاتها، وصفة العلم لها مقام الإمام بالنسبة إلى بقية الصفات. فالعلم متقدم على الإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. وحتى صفة الحياة رغم أنَّها متقدمة على العلم وجوداً فإنَّها لا تستحق

الإمامة لتقدم العلم بالشرف، إذ الحياة لا تظهر إلّا بالعلم والإدراك، فهي بالتالي كالشرط والاستعدادية[1]. ثمَّ انَّ العلم يقتضي وجود الأعيان الثابتة، أو حقائق الأشياء، ومنه تظهر بقية الصفات كالقادرية والمشيئة والتكلم إيَّاها وشهودها سمعاً وبصراً، ومن ذلك يتبين دور ما يأتي من المرتبة الثالثة المسماة بالربوبية[2].

* * *

هذه هي المحاور الثلاثة التي يمكن من خلالها تحديد الرؤية داخل إطار النظام الوجودي، ابتداء من مبدأ الوجود الأول وحتى آخر مرتبة وجودية؛ تلك التي يُعبَّر عنها بالهيولى أو المادَّة. وبالتالي فإنَّ أمامنا ثلاثة فصول كفيلة بتحديد علاقات الذات بالآخر. الأمر الذي يتشكل عليها تحديد معالم الفهم الديني تبعاً لمنطق السنخية، وعلى رأس ذلك الفهم الخاص بأصول الدِّين. إذ سنشهد أنَّ العلاقة الأولى تعمل على بلورة فهمنا لمعالم التوحيد، وانَّ العلاقتين الثانية والثالثة يضفيان أبعاداً معرفية على كيفية فهمنا لطبيعة كلا الأصلين الدينيين: النُّبوَّة ـ ونظيرتها الولاية ـ والمعاد. يضاف إلى أنَّ فهم النص هو الآخر قد تمَّ تحديده وتشكيله بحسب ما هو مقدم من الرؤية الوجودية لتلك العلاقات، بل وما تستند إليه من الأصل المولد الذي يحكمها.

---

(١) علماً بأنَّ القيصري شارح (فصوص الحكم) يرى أنَّ الاسم الحي هو امام الأسماء السبعة، وذلك لأنَّ هذه الصفات لا يتصور وجودها إلّا بعد الحياة، وهو خلاف رأي ابن عربي كما قدمنا (داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات أنوار الهدى، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، ج٢، ص١٥٥).

(٢) محي الدِّين بن عربي: رسالة في أسرار الذات الإلٰهية، ضمن رسائل ابن عربي (١)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ص١٩٨ ـ ٢٠٠.

وأنظر أيضاً: جمال الدِّين الأفغاني: مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، إعداد وتقديم هادي خسروشاهي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، ص١٣.

الجزء الأول

الأصل المعرفي المولد والرؤية الوجودية

الفصل الأول

الأصل المولد والعلاقة الوجودية
بين الذات والآخر

تمهيد

لقد شغل مبحث الوجود لدى الفلاسفة المسلمين مكانة هامة، خصوصاً أنَّ الفلسفة تُعنى ـ كما في تعريف الفارابي لها ـ بالبحث في الموجودات بما هي موجودة[١]. فالوجود هو أوسع مفهوم للفلسفة وأكثرها تجريداً، وقد اتخذه المتأخرون من الفلاسفة أول وأهم المباحث التي يعول عليها في تحديد قضاياهم الفلسفية.

لقد بدأ مفهوم الوجود كتعبير اضطر إليه الفلاسفة لوصف مبدأ الوجود الأول (الله). فهذا الاصطلاح يحمل العديد من الدلالات الفلسفية المفيدة، ولهذا الغرض وظفه الفلاسفة المتقدمون ضمن الجهاز المفاهيمي للمنظومة الفلسفية، مع اعترافهم بأنَّه مفهوم مجازي لا يكشف عن طبيعة الهوية الإلٰهية. هكذا بدا الحال في أول الأمر كالذي يدلي به ابن سينا

(١) الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠م، ص٨٠.

على ما سنطلع عليه فيما بعد. لكن هذا المفهوم تعدى التعبير المجازي ليتخذ فيما بعد صفة الحقيقة الفعلية عند المتأخرين، بل وحتى عند المتقدمين أحياناً، وذلك بغية التخلص من عدد من الإشكالات الفلسفية، طالما أنَّ الفلاسفة محكومون بالتعبير عن الأشياء ضمن الحصر المألوف بين الوجود والماهية، فالشيء هو إمَّا أن يكون وجوداً أو ماهية، وإذا كان من المحال وصف مبدأ الوجود بالماهية، فإنَّه لا محالة أن يكون وجوداً. فشهاب الدِّين السهروردي رغم أنَّه يرى بأنَّ حقائق الأشياء تعبر عن كونها ماهيات وليست وجودات، فالوجود عنده اعتباري ذهني محض، لكن كما ينقل عنه أنَّه يستثني من الأمر مبدأ الوجود الأول وذلك ليتخلص من الإشكالات التي يمكن أن ترد فيما لو اعتبر هذا المبدأ ماهية. وقد توسع الأمر لدى صدر المتألهين (المتوفى سنة ١٠٥٠هـ)، حيث تجاوز المفارقة التي سقط فيها السهروردي، وهي المفارقة التي تجعل وجود نوعين من الطبيعة يختلفان كل الاختلاف، وهي طبيعة العالم العلوي الذي حقيقته الوجود، وطبيعة العالم السفلي الذي حقيقته الماهية. وبالتالي فمن حيث منطق السنخية لم يتقبل هذه المفارقة، فالكل إمَّا أن يكون وجوداً أو ماهية، وإذا كان الأصل وجوداً فإنَّ ما يصدر عنه يتحتم أن يكون وجوداً هو الآخر. وبذلك أصبح القول بأصالة الوجود من المسلمات الفلسفية لدى المتأخرين. الأمر الذي جعل كتبهم تنطبع بهذا الطابع من البحث حول الوجود ومراتبه وعلاقاته تبعاً لذلك المنطق. لكن علينا أولاً أن نبحث حقيقة ما يقصده الفلاسفة من الوجود وعلاقته بالماهية قبل الخوض في الشؤون الأخرى المترتبة عن ذلك.

١ ـ تحديد العلاقة الوجودية

يلاحظ أنَّ المتأخرين من رجال النظام الوجودي قد بحثوا العلاقة الكائنة بين الوجود والماهية، سواء فيما يتعلق بمبدأ الوجود الأول المطلق عليه (واجب الوجود)، أو ما يتعلق بالممكنات الصادرة عنه. لكن البحث

عندهم أخذ نوعاً من التفكيك بين المطلبين، وأحياناً فإنَّ النتائج التي ترتبت على ذلك كانت نتائج مختلفة لعدد من المبررات كما سنطلع على ذلك. بل انَّ الأمر قد اضطرهم في الكثير من الأحيان إلى الانسياق نحو التعويل على مفهوم الوجود ضمن معانٍ متعددة لا تخلو من غموض والتباس. وسنرى أنَّه في السياقين من البحث، أي سواء تعلق الأمر ببحث حقيقة واجب الوجود، أو بحث حقيقة ما عليه الممكنات الموجودة، نجد هناك من النصوص المصرح بها ما يجعل المفهوم الذي يتحدثون عنه مفهوماً متعدد المعاني، بل وتتضارب مدلولاته أحياناً.

وقبل الدخول في البحث عن حقيقة ما عليه الشيء الخارجي إن كان ماهية أو وجوداً، ضمن الخلاف الفلسفي المعروف، لابدَّ من التعرف على معاني كل من هذين المفهومين.

معنى الوجود والماهية

ذُكر أنَّ المقصود بالماهية انَّها تطلق على معنيين: أحدهما ما به الشيء هو هو، وهي بهذا المعنى قد تطلق على نفس الوجود أيضاً، فيعبر بأنَّها نفس الإنيَّة أو تأكد الوجود[(١)]، بذلك تتخذ طابع الأعم، فكما تطلق على الوجود تطلق على غيره. لكن ما يراد من المعنى الآخر الذي يقابل الوجود ـ في محل النزاع ـ هو ما تكون في جواب (ما هو) جنساً كان أو نوعاً، وهو ما اصطلح عليه عنوان (الكلي الطبيعي).

وبنظر بعض القائلين بأصالة الوجود فإنَّ الماهية تطلق في ثلاثة موارد مختلفة كالآتي[(٢)]:

---

(١) الإنيَّة هي اصطلاح فلسفي قديم تعني تحقق الوجود العيني، والمرجع أنَّها مشتقة من (إنَّ) التي تفيد التأكيد والقوَّة في الوجود (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، ج١، ص١٦٩).

(٢) صدر المتألهين الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية، طبعة حجرية قديمة، ١٣١٣هـ، ص٣٢٢ ـ ٣٢٣.

١ ـ إمَّا أن تكون إنيَّة، أي محض وجود كما في الباري تعالى، حيث ماهيته عين إنيَّته ووجوده.

٢ ـ أو تكون غير إنيَّة ولا مأخوذة بشيء معها، وبهذا الشكل تصبح على هيئة ما هي إلَّا هي، دون أن تكون موجودة بالوجود، فمفهومها هنا محض اعتبار ذهني لكونها غير متعلقة بذلك الوجود.

٣ ـ أو أنَّها غير إنيَّة، لكنَّها مأخوذة بشيء مع الإنيَّة، ككونها تابعة في وجودها بالعرض للوجود.

فالماهية على ذلك إمَّا أن تكون محض وجود أو تابعة له استناداً إلى أصالته في العين، أو هي محض اعتبار لا وجود لها بأيٍّ شكل من الأشكال.

أمَّا الوجود فكما ذكر صدر المتألهين أنَّه يطلق بالاشتراك على ثلاثة معانٍ كالآتي:

الأول: ذات الشيء وحقيقته، وهو الذي يطرد العدم وينافيه. والوجود بهذا المعنى يطلق على الواجب تعالى.

والثاني: المعنى المصدري الانتزاعي المعبر عنه في لغة فارس (به هستى وبودن).

والثالث: معنى الوجدان والنيل.

وعلى رأي البعض أنَّ إطلاق الوجود بالمعنى الأول على الواجب تعالى حقيقة عند الحكماء وكثير من المشايخ الموحدين كالشيخين محي الدِّين الأعرابي وصدر الدِّين القونوي وصاحب (العروة)[1]. وكذا الحال عند عبد الرزاق الكاشاني والقيصري وحيدر الآملي.

---

(١) صدر المتألهين: إيقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٩٨٢م، ص١٠.

ويمكن القول إنَّه بعد حذف المعنى الأخير للوجود، لعدم أهميته الدلالية على المقاصد الفلسفية، يظل المعنيان الأول والثاني هما مورد البحث. فهناك المعنى الانتزاعي العام، وهو الذي ينتزع من الأشياء في الخارج، كانتزاع المعاني المصدرية العامَّة مثل الشيئية والممكنية والحيوانية وغير ذلك من المفاهيم الذهنية المصدرية. ويضاف إليه المعنى الذي يراد به ما يقابل العدم، وهو بهذا المعنى له حقيقة واحدة هي عبارة عن محض التحصل والثبوت والكون والتحقق والفعل والصيرورة في الأعيان[1].

وكمقارنة بين هذين المعنيين حدد صدر المتألهين الوجود الذي يقابل العدم بأنَّ حقيقته لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، حيث أنَّه ليس أمراً كلياً، فوجود كل موجود هو عنيه الخارجي، والخارجي لا يمكن أن يكون ذهنياً. أمَّا المتصور من الوجود فهو مفهوم عام ذهني منتزع؛ يُقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا، والعلم بحقيقة الوجود لا يكون إلَّا حضوراً إشراقياً وشهوداً عينياً، وحينئذٍ لا يبقى الشك في هويته[2].

وفي تعبير له يرى أنَّ مفهوم الوجود هو نفس التحقق والصيرورة في الأعيان، كما أنَّه في الأذهان أيضاً، إذ هو مفهوم عام بديهي التصور ويكون عنواناً لحقيقة نورية. والوجود هو أبسط من كل شيء وأول كل تصور، فهو متصور بذاته بحيث لا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره وبساطته. وإذا أريد تصوريه فإنَّما لأجل التنبيه والإخطار، وذلك عن طريق الأسماء المرادفة له كالثابت والحاصل وغير ذلك، ومفهومه معنى عام واحد مشترك بين الموجودات[3].

---

(١) محمود شهابي الخراساني: النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت وفلسفة إيران، ١٣٩٩هـ، ص٤ ـ ٥.

(٢) ملا محمد جعفر اللاهيجي: شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدّين اشتياني، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، ص١٤٣.

(٣) صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدّين اشتياني، انجمن حكمت وفلسفة إيران، ١٩٧٦م، ص١٠.

لذلك فإنَّ بعض العرفاء منع تعريفه لبداهة تصوره وبساطته من أي شيء آخر[1].

ولا شك أنَّ هذا المعنى من الوجود هو على الضد من ذلك المعنى الذي يشكل قضية ذهنية أو مقولة منطقية، وهو يشابه المعنى الذي لجأ إليه بعض المفكرين الغربيين من أمثال هايدجر الذي أعاب معالجة الوجود بحسب وصفه كقضية أو مقولة ذهنية، إنَّما أخذ بمعالجته على النحو الفينومينولوجي المعتمد على الاتصال المباشر بالمعطيات الخارجية، فالوجود عنده ليس غير تلك الكينونة التي ندركها مباشرة بلا واسطة. ومنه يُفهم كيف أنَّ كوجيتو ديكارت (أنا أفكر فأنا موجود) يمكن أخذها بعنوانين، أحدهما باعتبارها قضية استدلالية، حيث يكون الفكر والوجود معبرين عن قضيتين متلازمتين، إذ لا يوجد فكر بلا وجود، أو أنَّ الأول يقتضي الثاني. كما يمكن أخذ تلك المقولة باعتبار ما عليه الواقع المباشر لعلاقة الوجود بالفكر، إذ تعبر المقولة عن علاقة حضورية لا يصح معها الاستدلال لوضوحها وبداهتها العينية، إذ يصبح الفكر فيها وجوداً حاضراً، أو أنَّ عينية الفكر هي الوجود بلا وساطة شيء آخر كالذي تفرضه طبيعة الاستدلال من الحدود الوسطى.

والواقع انَّ المعنى الانتزاعي للوجود منتزع عن المعنى الذي يقابل العدم، فلولا هذا العنى الخاص ما كان ذلك المعنى، فنفهم أنَّ الأول عنوان للآخر، والآخر معنون له. وإذا كان الفلاسفة قد اتفقوا بخصوص المعنى العام للوجود من كونه اعتبارياً لا حقيقة له في الخارج، فإنَّهم اختلفوا حول معناه الآخر إن كان له حقيقة خارجية أم لا؟ وقد آل العديد من المتأخرين إلى تبني القول بحقيقته وأصالته في العين، وأصبح منذ مجيء صدر المتألهين هو الاعتقاد السائد، في حين مالَ عدد من الفلاسفة

---

(١) حيدر الآملي: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، منشورة في ذيل جامع الأسرار ومنبع الأنوار للآملي، ص٦٢٤.

والمحققين قبله إلى اعتبار الماهية هي الحقيقة العينية، كما هو الحال عند الشيخ السهروردي والمحقق الدواني والسيِّد باقر الداماد، ولم يتجرأ أحد أن يقول بأصالة اشتراك الوجود والماهية معاً في العين، إذا ما استثنينا شيخ الطريقة الاحسائي ومن بعده الشيخ هادي النجفي(١)، لعدَّة اعتبارات أهمها: انَّ القول بالاشتراك يعني كون الأمر الواحد يصبح شيئين متباينين، وهذا ما يؤدِّي أيضاً إلى التركيب في العقل الأول الذي صدر عن الحق تعالى، فضلاً عن انَّ ذلك يفضي إلى أن لا يكون الوجود عبارة عن نفس تحقق الماهية وكونها(٢).

لذا فمن قال بأصالة الماهية، اعتبر الوجود لا حقيقة له خارجاً، واكتفى بعدّه من المفاهيم الذهنية المنتزعة عن الماهيات في العين. وكذا من قال بأصالة الوجود؛ اعتبر الماهية لا حقيقة لها خارجاً بحسب الذات، واكتفى أن يضفي عليها صفة الاعتبار والانتزاع الذهني، إذا ما أُخذت في حدِّ ذاتها، وإلَّا فقد قُدّر لها أن تكون موجودة بالعرض والتبع للوجود.

على انَّ التحقق الخارجي للوجود الذي جاء بمعنى الكون والحصول والثبوت قد أفاد في حل الكثير من المشكلات الفلسفية، ولا شك أنَّ المقصود به يقابل معنى الماهية، أي أنَّ الماهية من حيث ذاتها لا توصف بالوجود والعدم، إنَّما توصف بالوجود عندما يكون لها تحصل وفعلية. لكن مع هذا فهناك معنى آخر مختلف تردد لدى نفس من يقول بالمعنى الأول، حيث يقصد به هذه المرَّة بأنَّه عين الماهية عند تحققها، الأمر الذي يجعل بينها وبينه نوعاً من السنخية والشبه، إذ تكون ظلاً له في عالم

---

(١) ذلك أنَّ الشيخ هادي بن محمد أمين الطهراني النجفي (المتوفى سنة ١٣٢١هـ) وضع رسالة في (اتحاد الوجود والماهية) أثبت فيها كونهما أصيلين معاً، لا واحد منهما فقط (عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة/ حياتهم وآراؤهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص٣٦٦).

(٢) ملا هادي السبزواري: شرح المنظومة، طبعة حجرية، ص٢٩ ـ ٣٠.

التصور والتحليل، لكنَّها عينه في عالم التحقق والتشخص. أي أنَّ للماهية اعتبارين أحدهما تعبر فيه عن نفس الوجود عند تحققها، والآخر لا تعبر عن الوجود لكونها من حيث ذاتها لا توصف بالوجود والعدم.

هكذا لدينا معنيان للوجود، أحدهما له دلالة فعلية أو كونية، حيث يشير إلى الكون والفعل والتحقق، والآخر له دلالة ذاتية لأنَّه يشير إلى معنى الذات أو الهوية والماهية، ولكل من المعنيين فائدته الاستثمارية.

إذن المهمة الأولى التي يجب التحقيق فيها هي إثبات أنَّ هناك معنيين مرادين للوجود، وذلك بذكر عدد من الإشارات والنصوص التي أوفانا بها أحد أبرز القائلين بأصالة الوجود وأهم المنظرين في حقل النظام الوجودي، وهو صدر المتألهين الشيرازي. ثم بعد ذلك سنتعرف على الاستثمارات الفلسفية التي تترتب على هذين المعنيين.

لنبدأ بالمعنى الأول كالآتي:

المعنى الفعلي للوجود

هناك العديد من النصوص التي أدلى بها صدر المتألهين وغيره تشهد على المعنى الفعلي والكوني للوجود في قبال الماهية. فهذا الفيلسوف كثيراً ما يعبر عن الوجود بأنَّه عبارة عن محض التحصل والفعلية[١]. أو أنَّه ليس له في ذاته إلَّا الحصول والفعلية والظهور[٢]. أو الثبوت والتحقق والتشخص[٣]، وقد كان القيصري شارح (فصوص الحكم) لابن عربي

---

(١) إيقاظ النائمين: ص٦.

(٢) صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، ج١، ص٢٥٩. والسهروردي: المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلٰهية من مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف، استانبول، ١٩٤٥م، ص٣٥٤.

(٣) محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، دار المصطفى، بيروت، الطبعة الثانية، ص٢٣. =

يؤكد على هذه المعاني، حيث الوجود عنده وعند العديد من العرفاء هو الكون والحصول والتحقق والثبوت[1]، وهو بهذا المعنى لا يمكن أن يكون اعتبارياً[2].

فبعض العرفاء يرى أنَّ الوجود هو ما يتحقق به الشيء في الخارج، ومن تعابيرهم انَّه عبارة عن الكون في الخارج[3].

وعلى ما يرى العارف عبد الرزاق الكاشاني فإنَّ الوجود موجود بذاته لا بغيره، بل هو المقوم لكل شيء سواه، وهو غني بذاته عن كل شيء، والكل مفتقر إليه[4].

أو هو عبارة عن حقيقة واحدة ونوع بسيط لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص، وهو حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الماهيات بالاتحاد بها، فالوجود ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، ومظهر لغيره، حيث به تظهر الماهيات[5]، وهذه الأخيرة هي بحسب نفسها لا يحكم عليها بالانتساب إلى غيرها ما لم يكن لها كون أو وجود هي تكون به منسوبة إلى مكونها وجاعلها، وليس المقصود من الوجود إلَّا ذلك الكون الذي لا يمكن تعقله وإدراكه إلَّا بالشهود الحضوري[6].

= وكذا شبيه له في: نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، ١٤٠٤هـ، ص٢٦٨.

(١) القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، مصدر سابق، ج١، ص١٧ و٥٢. ورسالة نقد النقود، مصدر سابق، ص٦٣٤ ـ ٦٣٥.

(٢) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم: ج١، ص١٤. ورسالة نقد النقود: ص٦٣٢.

(٣) رسالة نقد النقود: ص٦٢٤.

(٤) رسالة نقد النقود: ص٦٣١.

(٥) الأسفار العقلية الأربعة: مصدر سابق، ج١، ص٦٨.

(٦) شرح رسالة المشاعر: مصدر سابق، ص٦١.

وبالتالي فالوجود هو نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية[1].

أو أنَّ الوجود ليس إلَّا كون الشيء لا كون الشيء لشيء[2]. وانَّ الماهية إذا كانت، فكونها بعينها هو وجودها[3]. فالوجود ليس ما به يوجد الشيء في الأعيان أو في الأذهان، إذ هو عبارة عن نفس تحقق الشيء وصيرورته في شيء منهما لا غير[4]. أو أنَّ الوجود في كل شيء عين تشخصه، وتشخصه عين وجوده، فمفيض وجوده مفيض تشخصه[5]. وكذا القول إنَّ الوجود هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان[6].

وعليه فإنَّ ممَّا يذكر في أصالة الوجود هو أنَّ الفاعل يفيد الماهية المعدومة شيئاً حين تصير موجودة، وليس هذا الشيء إلَّا الوجود، حيث لا تصير الماهية موجودة بغير الوجود[7].

والعلاقة بين الوجود والماهية لها نوع من الاتحاد، حيث فيه يكون الوجود موجوداً بذاته وتكون الماهية موجودة بوجوده. إذ يمكن للعقل أن يحلل الموجود إلى ماهية ووجود، وفي هذا التحليل يفصل الوجود عن الماهية ويحكم بتقدمه عليها، لكن من حيث الخارج أو الناحية الموضوعية فإنَّ الأصل والموصوف هو الوجود لأنَّه الصادر عن الجاعل بالذات والماهية متحددة به محمولة عليه، لكن لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل

---

(١) الأسفار: ج١، ص٤٣. وكذا مثله في شرح رسالة المشاعر: ص١١٥.

(٢) شرح رسالة المشاعر: ص١٤٣. ومثل ذلك في: صدر المتألهين: الشواهد الربوبية: مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدّين اشتياني، مركز نشر دانشكاهي، الطبعة الثانية، ص١٠.

(٣) المبدأ والمعاد: مصدر سابق، ص٢٤.

(٤) المبدأ والمعاد: ص٢٦.

(٥) صدر المتألهين: المظاهر الإلٰهية، تحقيق وتقديم وتعليق جلال الدّين اشتياني، چابخانه خراسان، مشهد، ص١٦.

(٦) الأسفار: ج١، ص٤٨.

(٧) المشارع والمطارحات: مصدر سابق، ص٣٤٥.

حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويته وذاته. وبذلك يكون الوجود أولى وأسبق من الماهية وجوداً وحقيقة. ذلك انَّه لمَّا كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء، بل من كل شيء ذي حقيقة، كما أنَّ البياض أولى ببياضه ممَّا ليس ببياض ويعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل الوجود يعرض لها فتكون موجودة.

ومن ثَمَّ فإنَّ الوجود هو الموجود كما أنَّ المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك.

ونُقل عن بهمنيار في (التحصيل) أنَّه قال: «وبالجملة فالوجود حقيقة أنَّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»[1]. على انَّ اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض، فكون الماهية والوجود معاً في الواقع يعني كون الوجود بذاته موجوداً والماهية متحدة به وموجودة به لا بغيره، حيث أنَّ الفاعل إذا أفاد الماهية أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود أفاده بنفسه. وبهذا يكون الوجود متقدماً على الماهية، وهذا التقدم ليس كتقدم العلَّة على المعلول حيث لا يوجد تأثير في مثل هذا الموضع، وذلك لأنَّ الماهية غير مجعولة حتى يلوحها التأثير والعليَّة. كما أنَّ هذا التقدم ليس كتقدم القابل على المقبول، بل أنَّه كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز[2]. وكما يقول السبزواري هو أنَّ «المتقدم والمتأخر وإن كانا ماهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي»[3].

---

(١) الأسفار: ج١، ص٣٨ ـ ٣٩.

(٢) شرح رسالة المشاعر: ص٩٨ ـ ١٠٠.

(٣) السبزواري: شرح المنظومة: مصدر سابق، ص٣٢.

ولدى تحليل صدر المتألهين لمسألة نجاسة الكلب والكافر، أفاد بأنَّ في الأمر شيئين، أحدهما وجوده، والآخر ماهيته أو ذاته، فهو من حيث ماهيته التي هي بمعنى ذاته فإنَّه نجس، أمَّا من حيث وجوده الذي هو بمعنى الكون فهو طاهر ليس بنجس(١).

كما سبق لنصير الدِّين الطوسي إن ميَّز بين الوجود والماهية تبعاً لذلك المعنى، وهو أنَّ الماهية عبارة عن الذات والهوية، وانَّ الوجود عبارة عن كونها وتحققها. فقد جاء عنه وهو يحلل اعتبارات التكثر في الصدور، أنَّه اعتبر كون المعلول صادراً عن الأول يُسمَّى وجوداً من حيث كونه صادراً، ومن حيث كونه هوية لازمة لذلك الوجود فهو ماهية(٢).

إذن نعلم ممَّا سبق أنَّ المقصود من الوجود هو ليس عبارة عن الماهية المتحققة، بل هو تحقق الماهية، أو أنَّه محض التحصل والتشخص والكينونة، والذي به تكون الماهية موجودة، فالمعنى المعطى للوجود هنا هو عين الفعل والكون وليس الذات والهوية، أو أنَّه عين الإضافة وليس المضاف. وبهذا المعنى يحال أن نجد هناك أي نسبة شبه أو حكاية بين الوجود والماهية، فليس هناك شَبه وظلية بين معنى الذات من جهة، ومعنى الفعل والكون والحصول من جهة أخرى.

المعنى الذاتي للوجود

في قبال المعنى السابق يظهر لنا معنى آخر مختلف، إذ فيه يكون الوجود عين الذات المتحققة وليس الفعل والكون، وبه تتحقق صورة شبحية الماهية وحكايتها له، فصورتنا الذهنية للذات المتشخصة في

---

(١) صدر المتألهين: رسالة جبر وتفويض: ص٧. وتفسير القرآن الكريم: حققه وضبطه وعلَّق عليه محمد جعفر شمس الدِّين، دار التعارف، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ج٥، ص١١٤.

(٢) نصير الدِّين الطوسي: مصارع المصارع: تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي، قم، ١٤٠٥هـ، ص٨٨ و٩٧. كذلك: الأسفار: ج١، ص٥٥. وملا نعيم الطالقاني: أصل الأصول: مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدِّين اشتياني، طبعة طهران، ص٨٢ ـ ٨٣.

الخارج تحاكي ما هي عليه، وبالتالي فإنَّ الماهية الذهنية تطابق ما عليه الوجود الخارجي.

وبهذا المعنى تكون الماهية في الخارج هي عين الوجود لا غير، وذلك خلافاً للمعنى الأول، فالنَّار كصورة ذهنية مثلاً هي ماهية محضة، لكنَّها كحقيقة خارجية تكون ماهية متشخصة، فالصورة والحقيقة الخارجية كلاهما يمكن تسميتهما بالماهية، سوى أنَّها في الخارج لها آثارها الفعلية بخلاف ما هي عليه في الذهن، لهذا يطلق عليها الوجود في الخارج دون الذهن، باعتبارها غير موجودة إلَّا بحسب الوجود الذهني، وهو نحو من الوجود. فهذا هو معنى كون الوجود عين الماهية في الخارج. لكن بهذا المعنى يفضي الخلاف بين القائلين بأصالة الماهية وأصالة الوجود إلى خلاف لفظي كما سنعرف.

ومن دلالات هذا المعنى هو أنَّ صدر المتألهين اعتبر الوجود هو الأصل والماهية تبعاً له، كاتّباع الظل للشخص، والشبح لذي الشبح من غير تأثر وتأثير، فالوجود موجود في نفسه بالذات، والماهية موجودة بالوجود أو بالعرض، وبهذا الاتحاد متحدان[1].

ومثَّل على ذلك بوجود الصور في المرايا، حيث وجودها بالعرض بتبعية الأشخاص، ووجودها على سبيل الحكاية في الخارج، وكذا الأمر بالنسبة للماهية أو الكلي الطبيعي، إذ أنَّها بحسب ذاتها تمثل حكاية الوجود، ليست معدومة مطلقاً ولا موجودة من حيث الأصل، بل وجودها ظلي تاربع للوجود[2]. وانطلاقاً من هذا المعنى اعتبر أنَّ أي نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات، وذلك كتابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها.

---

(١) الشواهد الربوبية: مصدر سابق، ص٨.
(٢) الشواهد الربوبية: ص٤٠ ـ ٤١.

فكما أنَّ الظل يوجد بوجود ذي الظل ويتقدر بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه، وما إلى ذلك من الأوصاف التي تتعلق بها الرؤية، وذلك عن طريق الحكاية والتخيل وليس الأصالة والحقيقة، فكذا حال الماهية بالقياس إلى الوجود وتوابعه، حيث أنَّ الماهية هي نفسها خيال الوجود وانعكاسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية، وعليه يتقرر الأمر عند صدر المتألهين ما ذهب إليه المحققون من العرفاء من أنَّ العالم كله خيال في خيال[١].

ومن تصريحاته التي تفيد كون الوجود هو نفس الماهية قوله: «الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها ذهناً»، وكذا: «الوجود عين الماهية على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وغيرها»، وأيضاً: «ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته في العين»، ومثله: الوجود نفس الماهية عنياً»، كذلك قوله: إنَّ كلاً من الماهية والوجود «غير الآخر حسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتاً وهوية في نفس الأمر»[٢].

إذن يلاحظ أنَّ هذا المعنى هو ليس كالمعنى الأول الذي يفيد الفعلية والصيرورة. مع هذا فهناك نصوص قد تكون قابلة لأن تفهم بحسب المعنى الأول أو المعنى الثاني. وربَّما أنَّ بعض النصوص التي طرحناها ما يقبل الفهم الآخر، وذلك لدقة المعاني وتقاربها ولوجود عدد من المشتركات بين المعنيين، رغم التعارض بينهما، فأحدهما يعطي دلالة الفعل والكون والثبوت، والآخر يعطي دلالة الذات والماهية الخارجية، أي أحدهما يعبر عن الوجود بأنَّه كون الماهية وثبوتها وتحققها خارجاً، والآخر يعبر عنه بأنَّه ذات الماهية خارجاً. وإذا كان المعنى الأخير يفضي إلى أن تصبح العلاقة بين الوجود وبين الماهية غير المتحققة هي علاقة شيء بصورته، أحدهما يحاكي الآخر، فإنَّه بحسب المعنى الأول لا يمكن

---

(١) الأسفار: ج١، ص١٩٨.

(٢) لاحظ شرح رسالة الشاعر: ص١١٢ و١١٣ و١٢٧ و١٣٢ ـ ١٣٣ و١٣٦.

أن نتصور أي علاقة شبه ومحاكاة بين الأمرين، حيث يكون الوجود فعلاً وكينونة، وتكون الماهية ذاتاً وهوية. لكن يظل أنَّ المشترك في المعنيين (الفعلي والذاتي) هو اعتبار الماهية تابعة للوجود، وأنَّ وجودها عرضي نسبة للوجود، حيث أنَّه متحقق بذاته.

* * *

ما ننتهي إليه هو أنَّ هناك تردداً فعلياً في تصور أمر الوجود، لا بحسب فهمنا لنصوص المتأخرين من الفلاسفة، وإنَّما لاعتبارات توظيفية، فتارة يراد من الوجود أن يستدل به على بعض القضايا التي تتسق مع معنى الفعلية من الكون والصيرورة، وأخرى يراد له الاستدلال على قضايا تتسق مع معنى الذاتية أو الماهية، ولا شك أنَّ بين المفهومين بوناً شاسعاً، لكن شاء المتأخرون أن يقعوا في عدد من المفارقات عندما وجدوا أنفسهم أمام محاولات للتوفيق بين الرؤية الوجودية وبين القضايا الإسلامية، ومن ذلك تظهر المفارقات التي تتعلق بالمبدأ الأول وعلاقته بالماهيات أو الأعيان الثابتة، فكثيراً ما ينكرون الشبه والتشاكل بينهما، مع انَّ الماهيات هي صور الأشياء، وانَّ هناك تشاكلاً بينها وبين الأشياء، كما أنَّ المبدأ الأول يمثل صور كل هذه الأشياء فكيف لا يكون هناك شبه وتشاكل بينهما؟! ولو أردنا تبرير ذلك لوجدنا التبرير جاهزاً من حيث النظر إلى حمل الوجود بالمعنى الأول فحسب. فالتوظيف الفلسفي تارة يتكىء على الوجود بمعناه الأول الدال على الفعلية والتحقق، كالذي يتعلق بعدد من المباحث الخاصة بمبدأ الوجود الأول، وأخرى انَّ هذا التوظيف يتكىء على الوجود بمعناه الثاني (الذاتي)، كالذي سنطلع عليه فيما بعد.

تطور مفهوم الوجود

الذي يتتبع النصوص الفلسفية التي تخص علاقة الوجود بالحقيقة الإلٰهية يجد أنَّ هناك تطوراً في المقصود من إطلاق مفهوم الوجود بالمعنى الفعلي على تلك الحقيقة، إذ بدأ المفهوم وهو يحمل بعض الاضطراب،

فتارة يراد منه المجاز صراحة، وأخرى قد يراد منه الحقيقة، وعلى ما يبدو أنَّ الأوائل لم يسعهم إلَّا التعويل على المعنى المجازي، ثم تطور الحال حتى انتهى إلى معناه الحقيقي الذي يراد به محض التحقق والكون والثبوت. وما علينا إلَّا أن نرصد تجليات هذا الاختلاف والتحول، وذلك قبل أن نتعرف على أثر ما استقر عليه الأمر في فهم العلاقة التي تربطه بالممكنات تبعاً للأصل المولد الوجودي (السنخية). فما هي حقيقة مبدأ الوجود الأول بحسب النظر الفلسفي الوجودي؟ وكيف انقلب وصف هذه الحقيقة من التعبيرات المجازية إلى الحقيقية؟

ما سنشهده فعلاً هو أنَّ لفظ الوجود الذي استخدم في وصف المبدأ الأول كان لفظاً مسلماً به لدى الفلاسفة المسلمين وإن أبدى تعارضاً في المعنى المراد منه. وقد يكون هذا التعارض ناشئاً منذ البداية كدلالة على الالتباس في أصل الوضع والمعنى، وإن كان المرجح أنَّ المعنى المجازي للمفهوم ظهر أول الأمر قبل أن يتخذ ليدل على المعنى الحقيقي الفعلي، وهو المعنى الذي تلقفه الفلاسفة المتأخرون غير آبهين بما عوَّل عليه المتقدمون من المعنى المجازي. ويظل أنَّ لكل من الفريقين مبرراته الفلسفية.

هناك الكثير من العبارات الدالة على اعتبار المبدأ الأول محض الوجود والثبوت، وسبق للفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩هـ) ان ذكر في (فصوص الحكم) بأنَّ الوجود غير الماهية، وأنَّ هذه الأخيرة لا تقتضي بنفسها الوجود، وبالتالي فإنَّ المبدأ الذي عنه يكون الوجود هو ليس بماهية، أو أنَّ ماهيته لا تختلف عن هويته، وكما يقول: «فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات لماهيته فهويته عن غيره، وينتهي إلى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية»[1]. وكان ابن سينا يصرح بأنَّ وجود المبدأ الأول

---

(١) الفارابي: فصوص الحكم، تحقيق محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، ص٤٩.

هو نفس حقيقته وأنَّ ماهيته لا تكون غير إنيته[1]. وكذا كان الغزالي يقول: «وحقيقته تعالى محض الوجود»[2]، ويقول أيضاً: «وحقيقة ذات الأول هو أنَّه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود، وانَّ إنيَّته وماهيته واحدة»، ومثل ذلك قوله: «إنَّ حقيقته الوجود المحض»[3].

تلك كانت بعض النصوص التي وصفت المبدأ الأول بالوجود المحض. لكن مع لحاظ أنَّ هذا الوصف قد لا يراد به المعنى الحقيقي الذي آل إليه المتأخرون. فأحياناً يضطر الفيلسوف إلى اتخاذ هذا اللفظ والتعبير حيث لا يجد لفظاً آخر أنسب منه. ومن ذلك أنَّ رئيس الفلاسفة (ابن سينا) أومأ بنفسه إلى هذا الاضطرار، فاعتبر الإشارة إليه بذلك الوصف من جهة عدم معرفة حقيقته[4].

---

(١) ابن سينا: رسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، قم، ص٤.

(٢) أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م، ص٢٢٨.

(٣) مقاصد الفلاسفة: ص٢٥١ و٢٥٢.

(٤) يقول ابن سينا: « . كذلك لا نعرف حقيقة الأول، إنَّما نعرف منه أنَّه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجه .. وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة. ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات. وحقيقته إن كان يمكن إدراكها هو الموجود بذاته أي الذي له الوجود بذاته. ومعنى قولنا الذي له الوجود إشارة إلى شيء لا نعرف حقيقته، وليس حقيقته نفس الوجود ولا ماهية من الماهيات، فإنَّ الماهيات يكون بها الوجود خارجاً عن حقائقها. وهو في ذاته علَّة الوجود، وهو أمَّا أن يدخل الوجود في تحديده، ودخول الجنس والفصل في تحديد البسائط على حب ما يفرضهما لها العقل، فيكون الوجود جزءاً من حده لا من حقيقته، كما أنَّ الجنس والفصل أجزاء لحدود البسائط لا لذواتها، إنَّما يكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها» (ابن سينا: التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرَّحمٰن بدوي، ص٣٥).

ويقول أيضاً: إنَّ «الحكم في الأول الذي لا ماهية له غير الإنيَّة يشبه أن يكون الوجود حقيقته إذا كان على صفة، وتلك الصفة هي تأكد الوجود، وليس تأكد الوجود وجوداً يخصص بالتأكد، بل هو معنى لا اسم له يعبر عنه بتأكد الوجود. ويشبه أن يكون أولى ما يقال فيه إنَّ حقيقته الواجبية على الإطلاق، لا الواجبية بالمعنى العام. ومعناه أنَّه يجب له الوجود. وقد يعبر عن القوى باللزوم إذ ليس يعرف حقيقة كل قوَّة، ولو كان يعرف حقيقة الأول =

كما سلك جماعة من المتأخرين نفس المسلك الذي كان عليه ابن سينا، فأطلقوا الوجود على الحق تعالى بضرب من الاصطلاح وكإشارة إلى حقيقته المجهولة الكنه(١).

وكذا نجد من المحققين من يعتبر أنَّ إطلاق الوصف عليه تعالى بالوجود إنَّما هو لضيق العبارة(٢)، ومن هؤلاء ابن عربي الذي صرَّح في (الفتوحات المكية) قائلاً: «إنَّ إطلاقنا عليه الوجود من ضيق العبارة وقصورها، والمقصود سلب العدم منه، لأنَّ حقيقة وجوده لا تقبل التصور»(٣).

وقبله كان الغزالي يلوح إلى هذا المعنى بقوله: «فإن قلت: فعلمنا أنَّه وجود بلا ماهية وأنَّ حقيقته الوجود المحض، هو علم بماذا إن لم يكن علماً به، قلنا: هو علم بأنَّه موجود، وهذا أمر عام. وقولك إنَّه ليس غير الماهية بيان أنَّه ليس مثلك، فهو علم ينفي المماثلة»(٤).

إضافة إلى أنَّ بعضاً آخر فسَّر هذا الوصف بأنَّ ما يقصد به هو أنَّه مبدأ للآثار فحسب(٥).

ولعلَّ المعبرين عنه تعالى بلفظ مبدأ الآثار؛ لم يجدوا ما يمكن أن يدركوا منه سوى تلك الصفة، حتى أنَّ صدر المتألهين رغم ما عُرف عنه

= لكان وجوب الوجود شرح اسم تلك الحقيقة» (التعليقات: ص٣٦. وهذا النص مقتبس عن: الفارابي: رسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٤٥هـ ـ ١٩٢٦م، ص٦).

(١) الأسفار: ج٦، ص٦٠.

(٢) المبدأ والمعاد: لصدر المتألهين، مصدر سابق، ص٢٩. وكذلك الهاشمي الخوئي: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، المكتبة الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ج١٣، ص١٦٩.

(٣) محمد علي الحكيم: لطائف العرفان، چابخانه دانشگاه طهران، ١٣٤٠هـ، ص١٥٥.

(٤) مقاصد الفلاسفة: مصدر سابق، ح٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٥) مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، ج٣، ص٢٠٢ ـ ٢٠٣.

من كلمات يشير فيها إلى مكاشفة ذات الحق ـ كما سنرى ـ فإنَّه اعترف في بعض كلماته بما يشير إلى ذلك الجهل عدا ما ذكرنا، فأقر بأنَّ كنه ذات الواجب وهويته لم تكن معلومة لأحد غيره، واعتبر أنَّ ما معلوم منه إنَّما هو صفاته المختصة كالإلٰهية والقيومية والخالقية المطلقة باعتبارها مفهومات كلية متعلقة بذوات الممكنات وهياكل الماهيات التي هي بمنزلة صفحات وسطوح مصقولة تقع عليها أشعة تلك الصفات الفائضة من نور الحق تعالى. فبهذا السبيل أجاز للعقل أن يتصور الصفات الإلٰهية الإضافية ويدلُّ عليها بألفاظ موضوعة لمعانيها الخاصة، فيكون بذلك مدركاً لذات الحق، حيث الصفات لا تنشأ إلَّا من هذه الذات. والنتيجة التي يخلص إليها ذلك الحكيم هي استحالة معرفة الذات الأحدية مع قطع النظر عن النسب والإضافات، حيث تعقُّل الحق باعتبار ذاته بذاته مستحيل، ولكن تعقله باعتباره قيوماً للعالم ومبدأ الموجودات وخالق ما في السماوات والأرض، فهو جائز لأنَّ للعقل سبيلاً إلى اكتناه هذه المعاني، وكذا الحال مع تعقله من حيث سلب الكثرة عنه والاشتراك، فهو ممكن أيضاً[1].

فلعلَّ المعنى السابق هو نفسه الذي اختلج في أذهان الفلاسفة، فعبروا عن الحق تعالى بالوجود كتلويح يشير إلى الجهل بحقيقة كنهه ويرمز إلى انحصار المعرفة في كونه مبدأً للآثار فحسب.

وواقع الأمر أنَّنا نصادف هنا ذات المعنيين للوجود كما أشرنا إليهما سلفاً، وهما المعنى الفعلي والذاتي، وذلك كوصف لحقيقة المبدأ الأول. بل نجد ذات التردد يلوح لدى صدر المتألهين، فتارة أنَّه يريد المعنى الفعلي، وأخرى يريد المعنى الذاتي، لكنَّه في كلا الحالين يستفيد من المعنيين في توظيفه لحل المشكلات الفلسفية.

---

(١) صدر المتألهين: تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم، ج٤، ص١١٠ ـ ١١١.

والبعض لم يتقبل اعتبار المبدأ الأول محض الوجود بالمعنى الفعلي الدال على الكون والثبوت والحصول، إنَّما وصفه بالماهية والذات خروجاً عن المألوف الفلسفي، الأمر الذي جعل بعض الفلاسفة يرد عليه انتصاراً لذلك المعنى.

فالمحقق الدواني لم يستسغ نفي الماهية بمعنى الذات عن المبدأ الأول، وأشكل على كلام السيِّد الصدر الذي صرَّح بنفي الماهية مطلقاً عن هذا المبدأ، وقال في رده: «إن أراد أنَّه لا ذات له فهو ظاهر البطلان، وإن أراد أنَّ له ذاتاً، لكن لا تسمى ماهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي، فإنَّ من يقول: إنَّ حقيقته وماهيته هو الوجود القائم إنَّما يريد به المعنى الذي يريد به من الذات، فلا يبقى المباحثة إلَّا في اللفظ». إلَّا أنَّ هذا الإشكال لم يرضِ صدر المتألهين فردَّ عليه معتبراً أنَّ المراد من واجب الوجود هو أنَّه ليس له ماهية كلية، إنَّما له هوية شخصية يعبّر عنها تارة بالوجود الصرف وأخرى بالوجود البحت أو الوجود أو التشخص أو الواجب البحت «فإنَّ الماهية للشيء هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص، ويعرض لها الكلية والاشتراك، وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها إلَّا بنحو الشهود الحضوري. فهذا معنى قولهم (لا ماهية له) وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي، بل تحقيق حكمي وبحث معنوي، وظهر ممَّا ذكرنا انَّ القول بأنَّ (ذات الباري موجود خاص) كلام محصل لا غبار عليه، بشرط أن يتفطن قائله، بأنَّ المراد منه ليس أنَّ ذاته عين المفهوم الكلي أو عين فرد من أفراده الذاتية حتى تكون نسبته إلى ذلك الفرد كنسبة الذاتي إلى الذات، لأنَّك قد علمت أنَّ مفهوم الوجود والموجود وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وأمثالها ليست لها أفراد ذاتية، كما للأجناس والأنواع، وإنَّما هي عنوانات ذهنية وحكايات لآحاد وأفراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك». وظاهر كلامه هذا هو عدم نفيه للذات المتشخصة التي تختلف عن معنى الكون

والتحصل، لكنَّه سرعان ما يختم كلامه بعبارة قد تبدو قريبة إلى المعنى الفعلي للوجود، وإن كان يمكن حملها على المعنى الذاتي، إذ يقول: «وبالجملة فالقول بأنَّ ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح، إذا أريد به حقيقة الوجود، فإنَّ للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود، كما أنَّ للبياض حقيقة وهو بنفسه أبيض وغيره به أبيض»[1].

ومع انَّ النصوص التي ستأتينا لصدر المتألهين تجعله يلتزم اعتبار الحقيقة الإلٰهية بأنَّها محض الوجود بمعنى الكون والفعلية، لكنَّه مع هذا يخرج عن هذا الطور أحياناً ليصب في المعنى الذاتي لمفهوم الوجود، فيعبّر عن الحقيقة الإلٰهية بأنّها جسم إلٰهي لا كالأجسام[2]، أو أنَّه نور حقيقي هو أشرف مراتب الأنوار، باعتباره ظاهراً بذاته ومظهراً لغيره، وما هذا النُّور الحسي إلَّا رتبة متدنية وناقصة من ذلك النُّور الكامل الذي يظهر به كل شيء[3].

بل أنَّ صدر المتألهين يتبع الغزالي وابن عربي في جمعهما بين التنزيه والتشبيه أو تمسكهما بالصفات الإلٰهية من اليدين والعينين والمجيء وغيرها ممَّا يتسق والمفهوم الذاتي للوجود، فيعطي بذلك معنى الماهية للذات الإلٰهية، ممَّا يتنافى مع ما يدلي به في محل آخر من أنَّ الصفات الإلٰهية هي عين الذات لا غيرها، وانَّها فوق كل حد ووصف. وأيضاً نجد في بعض تعبيرات صدر المتألهين ما قد يفيد المعنى الذاتي للوجود كما يبدو ذلك في شرحه لكتاب (الكافي)، حيث تعرض إلى حديث روي عن الإمام الصَّادق عليه السلام يجيب عن سؤال مفاده: هل لله إنيَّة وماهية؟ فقال «اعلم أنَّ الماهية لها معنيان أحدهما ما بإزاء الوجود كما يُقال وجود الممكن زايد على ماهيته، والماهية بهذا المعنى ممَّا يعرضه العموم

---

(١) الأسفار: ج٦، ص٨٣ و٨٥ ـ ٨٦ و٩٠.

(٢) صدر المتألهين: شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة.

(٣) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٥، ص٣٣٦.

والاشتراك، فليست له ماهية بهذا المعنى. وثانيهما ما به الشيء هو هو، وهذا يصح له»[1].

لكن على العموم يلاحظ أنَّ الفلاسفة المتأخرين وعلى رأسهم صدر المتألهين أرادوا المعنى الفعلي من الوجود البحت في وصف مرتبة الواجب الحق، ذلك أنَّه إذا كانت الماهية في الممكنات لا توجد إلَّا بالوجود وانَّ الوجود موجود بذاته فإنَّ ذلك يعني أنَّ المبدأ الأول لا يمكن تفكيكه عن الوجود البحت، وإلَّا أصبح عروض الوجود عليه من الخارج مثلما هو الحال في الممكنات، وهو محال.

فهذا هو أهم ما يبرر الاحتفاظ بكون المبدأ الأول هو عين الوجود، وانَّ ماهيته لا تختلف عن وجوده. ولا شك أنَّ لهذا المفهوم أغراضاً أساسية، إذ قام الفلاسفة بتوظيفه لأجل إثبات وحدة الحق وعينية الصفات للذات وتبرير وحدة الوجود كما سنعرف. فقد عبَّر صدر المتألهين عن هذا المعنى بالقول: «كيف لا تكون حقيقة الواجب القيوم صرف الوجود ومحض التقوم وهو ينبوع كل وجود»[2].

وقوله: «إنَّ الواجب بالذات يجب أن يكون متشخصاً بنفس حقيقته، لا بأمر زائد عليه، أي تكون حقيقته عبارة عن تشخصه كما أنَّه عبارة عن نفس وجوده، بل الوجود والتشخص أمر واحد كما هو التحقيق»[3].

وقوله: ثبت أنَّ الواجب تعالى هو الوجود البحت»[4].

وقوله: «لا يتصور شيء أكمل وأشرف من صرف الوجود المتأكد

---

(١) شرح أصول الكافي: كتاب التوحيد، باب إطلاق القول بأنَّه شيء.
(٢) المبدأ والمعاد: لصدر المتألهين، ص٢٩.
(٣) المبدأ والمعاد: ص٤٥ ـ ٤٦.
(٤) شرح الهداية الأثيرية: ص٢٩٠.

الذي هو فعلية محضة يستفيض منه سائر ماهيات الوجود وكمالات الوجود»[١].

ومثل ذلك قال صاحب (الأقطاب القطبية): «بل الحق انَّ وجوده نفس الكون والحصول، لا ما به الكون والحصول، حتى لا تفهم من قولهم (كان الله في الأزل) معنى كان زائداً على معنى (الله)، ومعنى (الأزل) أيضاً زائداً عليه، إذ هو أكبر من أن يكون مظروف الأزل ليحوى به ظرفاً زمانياً، بل هو الأزل والأبد والدَّهر والسرمد، أي هو فاعل الأزل والأبد. . وهو الوجود والكون المجرد عن الأين والبون، ولذلك قال الإمام عليه السلام: (لا تسبوا الدَّهر فإنَّ الله هو الدَّهر)»[٢].

إذن أنَّ الفلاسفة حريصون على التأكيد بأنَّ الوجود الخارجي، وعلى رأسه الحقيقة الإلٰهية، عبارة عن محض الكون والتحصل، لكن يمكننا أن ندرك مصدر اغترار الفلاسفة بالوجود وقولهم بأصالته وعينيته. فمرد الأمر يعود إلى البحث في حقيقة المبدأ الأول، ذلك أنَّ الوجود في غيره يعتبر خارجاً عن ذاته وفائضاً عليه من الأول، أمَّا الأول فلا يمكن أن يكسبه من غيره، وإلَّا تسلسل الحال، كما لا يمكن أن يكون قريناً لذاته وإلَّا تعدد وتركب، فلم يبق إلَّا الحل الأخير وهو كون الوجود عين ذات الحق.

فهذا الاغترار نجده في بعض النصوص المصرح بها لدى الفلاسفة والعرفاء، فهناك نص لابن رشد يقول فيه ـ وهو في معرض رده على بعض تهم الغزالي ـ: «إنَّ القوم لم يضعوا للأول وجوداً بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود وإنَّما اعتقدوا أنَّ الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وانَّ هذه الصفة إنَّما استفادها من الفاعل. واعتقدوا فيما هو بسيط لا

---

(١) المبدأ والمعاد: ص٧٣.

(٢) عبد القادر بن ياقوت الاهري: الأقطاب القطبية، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانتر بزوه، انجمن فلسفة إيران، ١٣٩٩هـ، ص١٤٤ ـ ١٤٥.

فاعل له أنَّ هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وأنَّه لس له ماهية مغايرة للوجود، لا أنَّه لا ماهية له أصلاً»[1].

كما جاء على لسان بعض العارفين ما يؤكد ذلك الاغترار، حيث يرى أنَّ الحكماء والصوفية رأوا أنَّ للوجود تقدماً ذاتياً على جميع الموجودات، لأنَّه إن فرض لشيء معية للوجود؛ كان هناك شيئان لابدَّ من تقدم أحدهما على الآخر «فيحكم البتة بتقدم الوجود، لأنَّ إحاطته وانبساطه أزيد من إحاطة جميع الأُمور المحيطة، لأنَّ كل ما يعرض، يعرض بنحو من الوجود سوى نفس الوجود، فإنَّه معروض بنفسه لا لغيره. وأيضاً: أول ما يدرك من الأشياء بالبصيرة ما يعبر عنه بالثبوت والكون و(بودن) ـ بالفارسية ـ ومرادفاتها، وبعد ذلك يدرك التشخص. وهذا الأمر، أعني الثبوت ومرادفاته، زائد في الموجودات، وحاصل من غيرها، وفي الواجب ليس من غيره، فيدرك هذا الأمر في الواجب أحق وأقوم وأولى، بل ما يدرك من الواجب منحصر في هذا، فأطلقوا عليه لفظ الوجود من غير إرادة المعنى اللغوي مع شائبة الوصفية، بل أطلقوا عليه للتفهيم، وللإشعار على أنَّ المدرك من ذات الأقدس منحصر في هذا الأمر»[2].

وإذا كان العديد من المتأخرين السابقين لصدر المتألهين قد ذهبوا إلى أصالة الماهية في الممكنات، فما ذلك ـ على ما يبدو ـ إلَّا لكون الوجود لا يعد مقوماً من مقومات الذات أو الماهية، ذلك أنَّه يعرض عليها من الخارج، بخلاف واجب الوجود الَّذي فيه تتحدد الماهية بالوجود فتكون ماهيته عين وجوده.

فلهذه العلَّة ربَّما يكون القول بأصالة الماهية له سبق زماني على القول بأصالة الوجود في الممكنات، خاصة إذا علمنا أنَّ من المتأخرين

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص٦٠٨.

(٢) محمد مهدي النراقي: قرة العيون، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدِّين اشتياني، انتشارات دانشگاه فردوسي، مهد، ص٢٤٠.

من يعدّ رئيس الفلاسفة ابن سينا ممَّن يذهب إلى القول بأصالة الماهية تعويلاً على بعض كلماته.

ومهما يكن الحال فإنَّ القول بأصالة الوجود في مرتبة المبدأ الأول هو المسلم به عند الفلاسفة تعويلاً على أنَّ ذاته عين الوجود من دون عارض ومعروض. وعليه يمكن أن نستوحي ونستنتج أنَّ الاعتقاد بأصالة الوجود في الممكنات متفرع في الأساس عن مقولة عينية الوجود للمبدأ الأول، وذلك بطريق التناسب والسنخية، فلا يصدر عن الوجود إلَّا الوجود، وهو الأمر الذي التفت إليه صدر المتألهين مع أنَّه كان من مريدي أصالة الماهية قبل أن تنكشف له الحقيقة الأخرى[1].

إذن نحن أمام مفارقة سنجدها حاضرة في طيات البحث، حيث الالتزام تارة بالمعنى الفعلي (الكوني) للوجود، وأخرى بالمعنى الذاتي (الماهوي) له، مع ما بينهما من اختلاف وتغاير.

فالموارد المترتبة على المعنى الأول تختلف عن تلك التي تترتب على المعنى الثاني. فبحسب الوجود بمعناه الفعلي يصبح هناك تبرير للتفريق بين واجب الوجود وغيره من الممكنات، وذلك حين يُقال إنَّ واجب الوجود محض الوجود وماهيته عين وجوده بخلاف غيره إذ تكون ماهيته غير وجوده لا عينها، ويستفاد من هذه التفرقة في حل بعض المشكلات المرتبطة بالمبدأ الأول، لأنَّ الفلاسفة ليسوا مستعدين للأخذ بزيادة الماهية على الوجود وإلَّا كان مركباً وبعضه يحتاج إلى بعض آخر.

أمَّا بحسب المعنى الذاتي للوجود فإنَّ تلك التفرقة تصبح لا مبرر لها، حيث يصبح الكل، سواء كان واجباً أم ممكناً، وجوده عين ماهيته، ما دام يعني الذات المشخصة. ولو قيل أنَّ الفارق بينهما يتحقق عندما

---

(١) لاحظ: الأسفار، ج١، ص٤٩. والمبدأ والمعاد: ص٢٦ ـ ٢٧. وشرح رسالة المشاعر: ص١٤٦ ـ ١٤٧.

يراد بالماهية ذلك المفهوم الكلي القابل للتطبيق على الكثير من المصاديق ضمن النوع الواحد، حيث أنَّه يصدق على الممكن لا الواجب، فيكون وجود الممكن غير ماهيته. . لقلنا إنَّ التعميم في ذلك غير صحيح، حيث أنَّ العقول الطولية المفارقة كالعقل الأول وغيره هي من الأفراد التي ليس لها ما يشاركها في المصداقية ضمن النوع الواحد، فكل فرد منها يندرج في نوعه الخاص من غير مشارك، وبالتالي فإنَّها من هذه الجهة لا تختلف عن المبدأ الأول الذي لا يشاركه فرد آخر ضمن المرتبة التي هو فيها. ولو قيل إنَّ جميع العقول الطولية تندرج ماهية مشتركة للعقل المفارق، لقلنا إنَّ ذلك يصدق على واجب الوجود أيضاً، حيث يعتبر هو الآخر عقلاً لا يختلف عمَّا دونه من حيث الصورة العقلية، وإن كان أشرفها وأكملها وجوداً.

هكذا فإنَّ لدينا ثلاث قضايا متنازع حولها لا قضيتين، إحداها القول بأصالة الوجود بمعنى الكون والثبوت. وثانيها القول بأصالة الذات المشخصة التي يعبّر عنها بالوجود كما عرفنا، كما يعبر عنها بالماهية أحياناً أخرى. وثالثها القول بأصالة الماهية بالمعنى النوعي.

ومن حيث التوظيف يلاحظ أنَّه إذا كان يمكن بحسب المعنى الأول للوجود إثبات المبدأ الأول ـ كما سنرى ـ وإثبات عينية صفاته ونفي الشرك عنه، فإنَّ المفهوم الآخر ليس بقادر على ذلك، إذ أنَّ إثبات ذات مشخصة لا ينفي إثبات ذات أخرى غيرها، وهو ما قيل في شبهة ابن كمونة المعبر عنها بوجود ذاتين ينتزع منهما ماهية مشتركة، أو هويتين بسيطتين كل منهما عبارة عن موجود بسيط مستغن عن العلَّة مطلقاً[1].

نعم قد يجاب على ذلك بأنَّ ذات الواجب لما كانت عبارة عن كل الأشياء لذا لا يمكن فرض معها ذات أخرى. حيث كل ما يفترض من

(١) الأسفار، ج٦، ص٥٨ ـ ٦٠. وج١، ص١٣٢.

وجود ذات أخرى إنَّما تكون داخلة ضمن الأشياء التي تحتويها ذات الحق. لكن من الواضح انَّ هذا الجواب يصادر على المطلوب، حيث كيف نثبت أنَّ ذات الواجب هي كل الأشياء بما في ذلك الذات الأخرى المفترضة، وذلك انطلاقاً من المعنى الذاتي للوجود؟ فهذا ما لا يمكن إثباته على ما سنعرف فيما بعد. مع الأخذ بعين اعتبار أنَّ مقولة كون الحق حاملاً لكمالات كل الأشياء هو أكثر تصوراً وقبولاً بحسب المعنى الذاتي للوجود مقارنة مع المعنى الفعلي له.

كما أنَّ من مترتبات المعنى الفعلي للوجود هو سريان الوجود الواحد والمنبسط على كل الأشياء وعلى هياكل الماهيات، فلعلَّه الأقرب في التصور من سريان الذات المشخصة. كذلك فإنَّ من المترتبات على هذا المعنى هو التفرقة بين جانبي الخير والشر في الأكوان الناقصة والشرور العارضة، حيث أنَّ كل ممكن وحادث فيه هذان الجانبان من المعنى الفعلي للوجود والمعنى الذاتي له، أي ذلك المعبر عنه بالماهية.

أمَّا من مترتبات المعنى الذاتي للوجود فقد تمكن صدر المتألهين من تبرير اعتبار المبدأ الأول كل الأشياء، حيث أقام التفرقة بين الماهية والوجود المحض تبعاً لصفة المحدودية، فاعتبر المراد بالماهية هو كونها محدودة بحد خاص مانع، أمَّا المراد بالوجود المحض فهو أنَّه غير محدود بحد خاص جامع مانع بل هو شامل لكل الحدود والماهيات.. كل ذلك ليجيب على الشبهة القائلة إنَّ اعتبار الحق تعالى عين ماهيات الأشياء يفضي إلى اعتباره ماهية أيضاً[1].

---

(١) وكما يقول صدر المتألهين: «إنَّ المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحيطة التامة، أو المراد من كون الشيء ذا ماهية أو كونه ذا وجود زائد على ماهيته، هو كون الشيء بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده إلى شيء آخر، ولا يكون أيضاً متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية، فلا محالة تتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الأمر لم يكن هو موجوداً في تلك المرتبة مع تحقق إمكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة... وأمَّا الواجب فليس له حد محدود في الوجود، =

والواقع أنَّ إضفاء صفة الحد على الماهية للأشياء لا يثبت محض الوجود لما هو غير محدود، فقد يكون هذا الشيء عبارة عن ماهية غير محدودة، وإذا لم يجز نعت الماهية بصفة اللامحدود، فمهما يكن فإنَّه لا يدلُّ على محض الوجود إلَّا على معنى الذات المشخصة التي تشترك في مفهومها العام لكل من الواجب والممكن على حد سواء. إذن هذا يصح لو اعتبرنا معنى الوجود هو الذات، فتكون ذات الواجب ذاتاً حاوية على ماهية كل شيء ممَّا يبرر قول الفلاسفة في كونه كل الأشياء، وهو بالتالي جسم لا كالأجسام، أو هو عبارة عن نور الأنوار، حيث النُّور كما يرى السهروردي هو أشرف الموجودات، وإنَّ أشرف الأجسام أنورها[1]، ممَّا يعني أنَّه لا يمكن تبرير هذه المقالة بحسب المعنى الفعلي للوجود.

على أنَّه لابدَّ من لحاظ أنَّ اعتبار الحق نوراً ووجوداً في الوقت ذاته يعطي نوعاً من التماثل المعنوي مع بعض التمايز. فالنُّور والوجود كلاهما ظاهر بذاته ومظهر لغيره، وهذا بيّن لا شك فيه، وعلى خلافهما العدم والظلمة، لذا فإنَّ العرفاء يصرحون بأنَّ النُّور هو الوجود والظلمة هي العدم[2].

كذلك فإنَّ النُّور متصف بصفة التشكيك أو الشدة والضعف، وهو أمر واضح، وقد اعتبر الوجود هو الآخر يتصف بهذه الصفة كما هو

= ولا له ماهية محدودة بحد خاص فاقد لأشياء كثيرة، ولا أيضاً نوجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجوداً في تلك المرتبة، ومعنى كونه موجوداً بحتاً صرفاً أنَّه ليس يوجد له ماهية أخرى غير الوجود وتأكده، فجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود، إذ لا حد ولا نهاية لوجوده، لكونه غير متناهي في مراتب الشدة والكمال» (الأسفار: ج٦، ص٢٧٠ ـ ٢٧٢).

(١) السهروردي: رسالة هياكل النُّور، وهي منشورة مع ثلاث رسائل للمحقق الدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ص٩٢.

(٢) حيدر الأملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، طبع شركات انتشارات علمي وفرهنكي، إيران، طبعة ثانية، ١٣٦٨هـ، ص٥٤.

الحال لدى صدر المتألهين وأتباعه، وربَّما يكون إطلاق التشكيك على الوجود مستمداً ممَّا يلاحظ في النُّور. لكن نقطة الافتراق هي أنَّ النُّور يظل من جنس الماهية أو الطبيعة بخلاف الوجود الذي يحمل المعنى الكوني.

* * *

إذن أنَّ البحث في أصالة الوجود والماهية يحمل ثلاث أطروحات متنافسة، إحداها ترى أنَّ الموجود هو الوجود بالمعنى الفعلي الذي يعني الكون والثبوت، وثانيتها ترى أنَّ الموجود هو الوجود بالمعنى الذاتي الذي يعني الماهية المتشخصة أو الذات أو الهوية الجزئية، أمَّا لأطروحة الثالثة فهي القول بأصالة الماهية بمعنى الكلي الطبيعي الأفلاطوني.

لكن ما يبدو هو أنَّ الجدل الذي دار بين الفلاسفة المسلمين كان تركيزه على الأطروحتين الأولى والثالثة طبقاً لمنطق الرفض المتبادل باعتبارات بعضها يضاد البعض الآخر، من غير مساس مشبع لنقاش الأطروحة الثانية وتمييزها بصورة كافية عن الأخريتين.

فأصحاب القول بأصالة الوجود يردون على القائلين بأصالة الماهية من موقع رفض الأطروحة الثالثة، وكذا انَّ الأخيرين يردون على الأوائل من حيث رفض الأطروحة الأولى، واعتبار الوجود معنى اعتبارياً عاماً منتزعاً عن الماهيات الخارجية. أمَّا الأطروحة الثانية التي عبرنا عنها بالوجود الذاتي، أو الماهية المتشخصة في الخارج، فإنَّها في كثير من الأحيان لم تتميز بشكل جلي عن معنى الكلي الطبيعي للأطروحة الثالثة، وذلك لدى بعض المنظرين لأصالة الماهية، وربَّما لهذا الاعتبار فإنَّ صدر المتألهين حمَّل القائلين بأصالة الماهية هذا المفهوم الكلي، من غير أن يستند إلى بعض الإشارات التي تدلُّ على كون مرادهم هو الأطروحة الثانية لا الثالثة. كما أنَّ هناك طرفاً مستحدثاً رابعاً سنرى أنَّه يمثل الأصالة والحقيقة للموجودات الطبيعية.

مبررات أصالة الوجود

قيل إنَّ أول طرح لمسألة أصالة الوجود والماهية جاء في عصر الميرداماد وتلميذه صدر المتألهين، وذلك على شكل سؤال مفاده: هل الأصيل الماهية أم الوجود؟[1] لكن مع هذا فإنَّ مضامين البحث قد عولجت صراحة قبل هذا العصر بكثير، كالذي يظهر جلياً لدى المناقشات التي أثارها السهروردي حول الموضوع. وبغض النظر عن هذه القضية فالملاحظ أنَّ ما سلَّم به الفلاسفة من كون المبدأ الأول محض الوجود؛ جاء من حيث التمييز بين نوعين من العلاقة للوجود، أحدهما يخص علاقته بهذا المبدأ، والآخر يخص علاقته بالممكنات. ففي الممكنات هناك فرق جلي بين ماهية الممكن وبين وجوده العارض عليه من الخارج، فمن حيث أنَّه ماهية فإنَّه لا يوصف بالوجود، ومن حيث اعتباره موجوداً فهو لأنَّ ماهيته قد عرض عليها الوجود، وهذا الحال لا يمكن تطبيقه على المبدأ الأول وإلَّا تسلسل الأمر، وبالتالي فلابدَّ من اعتبار ماهيته عين وجوده، أو أنَّه عبارة عن محض الوجود بلا عارض ولا معروض.

ولا شك أنَّ هذا التقرير يثبت أصالة الوجود الفعلي سواء بالنسبة للمبدأ الأول، أو الممكنات. فمن حيث المبدأ الأول أنَّ ماهيته لا يمكن عزلها وتجريدها عن وجوده وإلَّا أفضى أن يكون كالممكن ممَّن يعرض عليه الوجود، أو يقترن به فيكون مركباً، أو ينتفي عنه فيكون عدماً، أو أنَّه يكون محض الوجود فيحصل المطلوب. أمَّا من حيث الممكنات فواضح من حيث التفرقة الحاصلة بين ماهية الممكن ووجوده، حيث الماهية غير الوجود، وبفضل الوجود وعروضه عليها تكون موجودة، ممَّا يعني أنَّ الوجود هو الأصيل وليس الماهية.

---

(١) مرتضى مطهري: شرح المنظومة (للسبزواري)، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، نشر مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ص٦٤.

على انَّ حكم الفلاسفة على المبدأ الأول بأنَّه محض الوجود الفعلي هو في حدِّ ذاته يبرر أصالة الوجود في الممكنات، وذلك تبعاً لقانون السنخية والتناسب، حيث لا يصدر عن الوجود المحض إلَّا الوجود. وبالتالي فقد كان من المنتظر أن يسلم الفلاسفة بهذه الأصالة، لكن واقع الحال غير ذلك، إذ نجد هذه المفارقة لدى العديد منهم، كالذي نُسب إلى السهروردي، حيث جمع بين أصالة الماهية في الموجودات الطبيعية وبين اعتبار المبدأ الأول وجوداً محضاً. ذلك أنَّه دافع أشد الدفاع عن أصالة الماهية في الممكنات الطبيعية ولم ير حرجاً ـ فيما نُسب إليه ـ من تبني القول بحقيقة كون المبدأ الأول محض الوجود الفعلي، بل واعترف صراحة بوجودية النُّفوس الإنسانية وما فوقها من غير ماهية، فوقع في تناقض صارخ كما نبَّه على ذلك صدر المتألهين، وهو أنَّ السهروردي كيف حق له أن ينقد أصالة الوجود ويعدّه محض اعتبار مع أنَّه قائل بوجودية المبدأ الأول وغيره من المفارقات والأنوار[1].

ذلك انَّ ما هو اعتباري كيف يمكن أن يكون نفسه في موضع آخر ليس اعتبارياً، فإذا كان اعتبارياً في الممكنات الحدوثية فكيف يجوز أن لا يكون اعتبارياً في حق المبدأ الأول والمفارقات العليا؟!

إذن انَّ الاعتقاد بالسنخية لا يسمح بوجود حقيقتين مختلفتين في العين، فإمَّا أن يكون العين معبراً في الأصل عن الوجود فقط أو ماهية فقط، ولا يجوز الجمع بينهما إلَّا على حساب هذا المولد الوجودي. وبالتالي فإنَّ القول بوجودية بعض المراتب وماهوية المراتب الأخرى ينطوي على هذه المفارقة. وهو الأمر الذي دعا صدر المتألهين إلى أن ينكر أن تكون الماهيات (الكلية) صادرة عن المبدأ الأول لفقدان المناسبة بينهما[2]، فلا يصدر عن الوجود إلَّا وجود، كما لا تنشأ عن الماهية إلَّا

---

(١) الشواهد الربوبية: ص١٤.
(٢) الأسفار: ج١، ص٤١٨ ـ ٤١٩.

مثلها. وبعبارة أخرى انَّ الوجود الفعلي إمَّا أن يكون عند الكل محض اعتبار وانتزاع، أو أنَّه يكون عينياً من غير فصل بين بعض وبعض. إذ بحسب قانون السنخية لا يعقل أن يكون عينياً لدى البعض، واعتبارياً لدى البعض الآخر. وبالتالي فإنَّه حيث يكون عينياً لدى مبدأ الوجود الأول فإنَّه لابدَّ أن يكون عينياً أيضاً لدى سائر الممكنات والمحدثات.

مع هذا فإنَّ ما يبرر وقوع السهروردي في الحرج السابق واضطراره إلى تلك المفارقة ـ على فرض صدر ما نُسب إليه ـ هو أنَّه أراد التفرقة بين حقيقة الممكنات وبين المبدأ الأول من خلال لازم الماهية. فمن حيث المبدأ إن لازم الماهية إمَّا أن يكون الامتناع أو الوجوب أو الإمكان، فعلى هذا التقدير لمواد القضية استنتج أنَّ الماهية لو كان لازمها الامتناع لما تحققت الممكنات، ولو كان لازمها الوجوب لكانت الممكنات واجبة، لذا فإن لازمها الإمكان بالضرورة، وعليه فكل ما يقع ويحدث من أشياء فستظل هناك أشياء أخرى ممكنة الوقوع إلى غير نهاية. فبهذا الشكل توصل إلى أنَّ واجب الوجود لا يمكن أن يكون ماهية، وإلَّا كان ممكناً باعتبار أن لازمها الإمكان وعدم الوجوب[1].

لكن المشكلة لم تحل بعد. فهو يرى ـ كما ينقل عنه صدر المتألهين ـ انَّ النفس البشرية وما فوقها من المفارقات والأنوار كلها من الواجبات لا الممكنات، وذلك لكونها ليست من الماهيات، مع أنَّه يعتقد في الوقت ذاته بأنَّ النفس البشرية حادثة وغير سابقة الوجود للبدن[2]، وهو ما يناقض كونها واجبة.

ومهما يكن الحال فإنَّ السهروردي في استدلاله السابق قد جانب الصواب، إذ يمكن القول إن لازم الماهية يجوز أن يكون واجباً وممكناً

---

(١) المبدأ والمعاد: لصدر المتألهين، ص٢٧ ـ ٢٩.

(٢) المشارع والمطارحات: ص٤٠٢. والأسفار: ج٨، ص٣٤٨ و٣٥٣.

وممتنعاً، لا بحسب الماهية بمفهومها العام، بل تبعاً لطبيعة الذوات والأنواع. فقد يصدق أن تكون من طبيعة بعض الماهيات الإمكان كما هو الحال مع الأجسام وغيرها.

كما يصدق أن تكون من طبيعة بعض آخر، الامتناع كما هو الحال مع شريك البدأ الأول. وكذا يجوز أن تكون من طبيعة بعض الذوات، الوجوب كما هو الحال مع ذات هذا المبدأ.

لكن رغم ذلك لا نستبعد أن يكون تعبير السهروردي عن المبدأ الأول بأنَّه محض الوجود هو تعبير غير مراد على حقيقته، فربَّما اضطر إليه كالعديد من الفلاسفة على ما عرفنا[1]. بدليل أنَّه في كتاب (المشارع والمطارحات) لوَّح بعدم إقراره بعينية الوجود لذلك المبدأ تبعاً للمعنى الفعلي الذي أكد عليه القائلون بأصالة الوجود. إذ اعتبر الأدلة التي أقامها الفلاسفة على إثبات المسألة الإلٰهية محكومة باعتبار القول بأصالة الوجود، وهي أدلة لا تصح عند من يعدّ الوجود أمراً اعتبارياً[2]. ويمكن تفسير الموقف لدى السهروردي بأن سمح لأن يعبر عن ماهيته بأنَّها الوجود من حيث جواز الوصف بالأُمور الاعتبارية. وقد سبق له أن اعتبر الوحدة مفهوماً اعتبارياً لا يلزم من وصفنا للحق بها أن تزيد على ذاته.

وكذا لا يعني اعتبار ماهيته الوجود أنَّ لهذا الأخير حقيقة عينية. وهو وإن قرر بأنَّ الحق لا ماهية له، لكنَّه ليس بصدد نفي الماهية عنه على نحو الإطلاق، إنَّما عنده هي تلك التي إذا كانت فهي ليست في موضوع[3].

---

(١) تأويلنا لما ينقل عن السهروردي جاء على عكس تأويل ما احتمله صدر المتألهين من مذهب السهروردي في علاقة الوجود بالماهية، إذ اعتبر أنَّ ما ذكره في اعتبارية الوجود إنَّما قصد به الوجود العام بديهي التصور وليس الوجود الخاص، أو أنَّ غرضه المباحثة مع المشائين «فإنَّه كثيراً ما يفعل ذلك، ثم يسير إلى ما هو الحق عنده إشارة خفية» (الأسفار: ج١، ص٤١١).

(٢) المشارع والمطارحات: ص٣٩٠ وما بعدها.

(٣) المشارع والمطارحات: ص٣٩٨ ـ ٣٩٩.

وعلى العموم يمكن القول إنَّ أغلب الأدلة التي قُدمت لإثبات أصالة الوجود هي أدلة جدلية تفيد نقض أصالة الماهية على ما تعنيه من معنى النوع والجنس الذي لا يأبى التكثر والاشتراك، وهي لهذا لا تثبت أصالة الوجود الفعلي بالضرورة، إذ يصبح الأمر مردداً بين هذه الأصالة وبين أصالة الوجود الذاتي، أي الذات المشخصة. وحتى السهروردي الذي يقر بأصالة الماهية فإنَّه أحياناً يصرح بأنَّه لا يريد من الماهية غير الحقيقة الخارجية، فهو من جهة ينفي وقوع الطبيعة النوعية من حيث أنَّها نوعية في الأعيان[1].

كما انَّه يفهم معنى الماهية عين حقيقة الشيء الخارجي، لذا فقد أيد القائلين بأصالة الماهية ورد على من يقول بأنَّ الفاعل إذا أوجد يعطي حقيقة الوجود، فعارض ذلك بأنَّ الفاعل يعطي نفس حقيقة الشيء لا شيئاً آخر[2].

على انَّ أهم ما يُذكر من الأدلة الجدلية التي تنقض أصالة الماهية بالمعنى النوعي أو الكلي الطبيعي ما يلي:

١ ـ إنَّ الوجود الحقيقي هو نفس التحقق فكيف لا يكون موجوداً. بل لو لم يكن الوجود موجوداً لما أمكن أن يوجد شيء. فالماهية من حيث ذاتها بما هي هي؛ ليست موجودة ولا معدومة، فلولا كون الوجود موجوداً لما صارت مستحقة لحمل الوجود عليها.

٢ ـ يعتبر الوجود الذي يترتب عليه آثاره وأحكامه حقيقة كل شيء، فهو أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، وذلك لأنَّ غيره ـ أي الماهيات ـ بواسطته يصبح ذا حقيقة، فيكون بلك حقيقة كل ذي حقيقة، ولا يحتاج بنفسه إلى حقيقة أخرى، بل هو بذاته في الأعيان، وغيره به يكون فيها.

(١) المشارع والمطارحات: ص٣٥٢.
(٢) المشارع والمطارحات: ص٣٤٨.

٣ ـ إنَّ بالوجود يحصل الفارق بين الذهن والخارج، من حيث ترتب الآثار والأحكام على الثاني دون الأول، فلولاه لكان حالهما واحداً من دون ترتب تلك الآثار والأحكام. فمثلاً لولا ذلك لكانت النَّار لا أثر لها من جهة الإحراق والتسخين وسائر العوارض الأخرى، بل لكانت مجرد مفهوم صوري فحسب، كما هو الحال مع سائر المفاهيم الذهنية[١].

ومن الواضح أنَّ أساس هذه الأدلة يتضمن المنطق القائل (إنَّ الذات بلا وجود هي اللاوجود أو العدم)، وهو صحيح لا شك فيه، لكن من الواضح أيضاً أنَّ الوجود بلا ذات هو لا شيء أيضاً. على هذا كان التلازم بينهما أمراً مؤكداً، وهو ليس من قبيل تلازم بين أمرين لكل منهما حقيقته المنفصلة، بل كلاهما يعبران عن حقيقة واحدة، فبما أنَّ كون الشيء ذاتاً متشخصة فهو موجود، وكذلك بما أنَّه موجود فهو عبارة عن ذات متشخصة، سواء كان له أثر أو تأثير أم لم يكن، وسواء كان في الذهن أو الواقع بلا فرق، وهو ما لم تستدركه الأدلة السابقة، إذ اعتبرت الوجود مختصاً بالواقع دون الذهن، وإن كان من المتفق عليه انَّ الوجود لا يختص بالخارج، بل يطال العالم الذهني، فالماهية في العقل عبارة عن وجود لها فيه[٢].

لكن رغم ذلك يظل التشخيص للذات لا الوجود، فلا يصح اعتبار الوجود بما أنَّه متشخص فهو موجود، حيث التشخص لا يصدق إلَّا على ما هو ذات، فهي من حيث ذاتيتها تكون موجودة، وبغيرها تصبح عدماً محضاً. وبالتالي ليس للوجود في حدِّ ذاته حقيقة ما، بل حقيقته تنبع من نفس كون الذات ذاتاً، فبهذه الحيثية وحدها تستحق نزع الوجود عليها صفة؛ كما في نزع اللون الأبيض على الشيء. وهذا يعني أنَّ الوجود

---

(١) راجع: شرح رسالة المشاعر، ص٢٨ ـ ٣٣ و٤١ و٤٨. كذلك المظاهر الإلٰهية: ص١٤.
(٢) الأسفار: ج١، ص٥٦.

بحسب حقيقته يتوقف على الذات من غير عكس، وإن كان يسبقها من حيث التقدم العقلي، وذلك لأنَّه لا ذات من دون وجود.

إذن هناك تلازم بين الوجود والذات، فلا ذات بدون وجود، ولا وجود بدون ذات، إلَّا أنَّ حيثية عين الذات تكفي لنزع الوجود عليها، ولا يمكن أن يقال بأنَّ حيثية الوجود كافية لنزع الذات عليه، حيث الوجود ليس بشيء حتى يمكن أن ننزع عليه الذات، ولهذا لا يمكن وصفه بأنَّه مذوَّت، بخلاف الذات التي نصفها بأنَّها موجودة. وشبيه بهذا الحال تلك العلاقة التي تخص العرض بالجوهر، كعلاقة اللون بالجسم، فرغم التلازم بينهما فإنَّه يصح خلع صفة اللون على الشيء من غير عكس، فنقول الجسم ملون، ولا نقول اللون مجسم، مع أنَّ كل جسم ملون، وكل ملون هو جسم. والسبب في ذلك هو أنَّنا ندرك بأنَّ وجود اللون في ذاته غير معقول، وأنَّه حيث نفترض وجوده لابدَّ أن نقدره مشخصاً تبعاً لوجود الجسم من دون عكس.

إذن طبقاً لما سبق يصح أن نقول بوجه أنَّ الوجود عين الماهية كما يقول صدر المتألهين، ومرادنا نفس مراده إن كان يعني بالوجود هو الوجود الذاتي، فهذا المعنى يجمع ما بين الوجود والماهية، فهو وجود من حيث العينية الخارجية، وهو ماهية من حيث الذات. وبالتالي فالقول بأصالة الماهية استناداً إلى هذا المعنى صحيح، وكذا القول بأصالة الوجود استناداً إليه صحيح أيضاً، وبالتالي ليس هناك من فرق بين الوجود والماهية.

وبهذا التحقيق يمكننا الجواب على أهم الأدلة الواردة بخصوص اعتبار المبدأ الأول محض الوجود، والتي منها ما قيل لو كان هذا المبدأ ماهية سوى الوجود لكان مركباً؛ لأنَّ الماهية بحسب حالها لا تقتضي الوجود ولا العدم، ولو اعتبرت موجودة فلابدَّ من أن يكون هناك شيء ما يضاف إليه لكي تكون موجودة، وهذا الشيء المضاف هو الوجود، وبالتالي لابدَّ أن يكون الشيء وكذا ذات الحق عبارة عن الوجود والماهية

معاً فيحصل التركيب[1]. ومن هذه الأدلة أيضاً أنَّه لو كان للمبدأ الأول ماهية وراء وجوده الخاص لكان وجوده زائداً عليها وعارضاً لها، وحيث أنَّ كل عرضي معلل، فلابدَّ أن يكون وجوده معلولاً إمَّا لماهيته أو لغيرها، وكلاهما واضح الاستحالة[2].

والجواب على ذلك كله لا يأتي إلَّا من حيث ما سبق أن طرحناه في علاقة الوجود بالذات، فمن حيث كون الشيء ذاتاً فهو موجود؛ بدون أن يستوجب عروض أو زيادة أمر آخر وراء حيثية الذات نفسها، بل من غير الصحيح عدّ المبدأ الأول محض الوجود بالمعنى الفعلي، بل يشار إليه كما ورد في الأحاديث بأنَّه شيء لا كالأشياء، أو بما جاء في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. إذ من المحال التسليم بمحض الوجود الفعلي، إنَّما الإشارة إليه بمحض الوجود يمكن قبولها مجازاً من حيث عدم انفكاك الوجود عنه بخلاف الممكنات. مع تقديرنا انَّ أخذ ذلك الوصف على حقيقته الفعلية كان مغرياً لدى الفلاسفة، حيث مكَّنهم من إثبات وجود المبدأ الأول وتوحيد صفاته ونفي الشرك عنه بجرة واحدة. إذ لو كان المقدر عين الوجود فإنَّ من السهل اعتباره عين العلم والقدرة والإرادة والحياة ما دام الوجود حقيقة واحدة غير قابلة للتعدد، فبهذا يكون المصداق واحداً رغم اختلاف المفاهيم[3].

وهو عبارة عن ذريعة أخرى لنفي الشرك عنه، حتى صرَّح بعضهم بأنَّه لولا حقيقة الوجود العينية لكانت شبهة ابن كمونة في جواز الشريك شديدة الورود[4].

إذن لو اعتبرنا الوجود عين الماهية في الخارج وإن كان في الذهن

---

(١) الأسفار: ج١، حاشية ص١٠٦.

(٢) الأسفار: ج١، ص٩٦. ونهاية الحكمة: ص٥٢.

(٣) الأسفار: ج٧، ص٢٣٨.

(٤) الأسفار: ج٦، ص٥٨.

غيرها ، فإنَّ النزاع حول أصالة أي منهما يؤول إلى نزاع لفظي، حيث الماهية هنا ليست نوعاً ولا جنساً وإنَّما هي تلك الحقيقة ذات الهوية الشخصية المعبر عنها بالذات أو الهوية. فالقائلون بأصالة الماهية واعتبارية الوجود إنَّما يرون نفي حقيقة الوجود الفعلي المعبر عنه بالكون والثبوت، ولا يريدون نفي الوجود الذاتي المعبر عنه بتشخص الذات كما علمنا.

مع هذا يمكن تقرير أنَّ ما ألفناه من القول بالوجود الذاتي، أو الذات المشخصة، قد يعطي انطباعاً بأنَّنا نعد الموضوع الخارجي عبارة عن ذات تتضمن الثبات والسكون، في حين أنَّ الممكنات الحادثة، أو الكائنات الطبيعية، لا تخضع إلى مثل هذا المعيار. وبالتالي يمكن اعتبار الممكن الحادث ليس مجرد وجود ذاتي بالمعنى المألوف، إنَّما حقيقته تعبر عن «وجود صيرورة». فهو مؤلف من أمرين متلازمين: أحدهما يمكن التعبير عنه بأنَّه مادة أو شيئية لا يمكن تحديدها بمعزل عن الأمر الآخر. والثاني كون هذا الشيء غير المحدد هو في حالة من الوجود الفعلي المتكرر والمتغير بلا انقطاع، فهو في صيرورة حدوثية يتجدد فيها الوجود الفعلي بشكل دائم لا يقف عند حد. والمهم في الأمر هو أنَّه بفضل الصيرورة تتحدد ماهية الموضوع الخارجي، وتنشأ الذات، أو ما يطلق عليه الوجود الذاتي، ولولاها ما كان للأشياء ماهية بالمعنى الذي ندركه، أو أنَّه بغير الصيرورة يكون العالم، إن شاء له الوجود، شيئاً آخر غير ما نعهده.

إذن نحن لسنا أمام عنصرين كالماهية والوجود، بل ثمة ثلاثة عناصر يتضمنها الموضوع الخارجي كالآتي:

الأول: الشيئية الوجودية، وهي قابلة للإدراك بحسب التحليل العقلي. ويمكن التعبير عنها بالمادة والهيولى، وذلك لأنَّها الأصل الذي

تتوارد عليها صيرورة التجددات، ولا أقول الصور، إذ أنَّ هذه الأخيرة ناشئة بفعل الأمرين معاً، الشيئية والصيرورة.

الثاني: الصيرورة، وهي عبارة عن تجدد كينونة الشيئية ووجودها بلا انقطاع. ومن الناحية المنطقية أنَّ الصيرورة لا يمكن تصورها من غير أن تكون واردة على تلك الشيئية الوجودية، وليس العكس صحيحاً، إذ للعقل أن يتصور وجود الشيء من غير صيرورة، في حين أنَّ تصور الصيرورة الوجودية من غير شيء هو أمر غير ممكن ولا معقول.

الثالث: الذات، وهي مركبة من الشيئية الوجودية وصيرورتها، ولو أنَّ أحد هذين العنصرين كان مفقوداً لما تمَّ للذات أن تكون كما هي عليه، ولحلَّ الخراب على العالم المشهود. وبهذا نعرف أنَّ الأصالة ليست للوجود أو الماهية بمعناهما التقليدي، أو ما عبرنا عنهما بالوجود الفعلي والذاتي، وإنَّما هي لما أسميناه (الوجود الصيروري).

لكن الوجود الصيروري للكائنات الطبيعية على أنحاء من حيث قابلياتها المفتوحة، وأشدها مرونة تلك التي للإنسان، حيث لا تتحدد هويته بشخوصه وحضوره، إنَّما فيه إمكانات أخرى تجعله ينقلب عمَّا هو عليه صعوداً ونزولاً بلا توقف[1].

لذلك استساغ العديد من المفكرين الغربيين أن يضفوا عليه صفة الوجود دون غيره من الكائنات التي عدّوها مجرد ماهيات ساكنة، وإن كانت هذه الأخيرة تتفاوت فيما بينها من حيث المرونة والثبات، لكنَّها في جميع الأحوال لا تقارن بالإنسان ذي الإمكانات المفتوحة. بل بسبب هذه

---

(١) بهذا الصدد يقول صدر المتألهين: «إنَّ كل موجود من الموجودات الكائنة في هذا العالم له طور واحد من الأطوار لا يتعداه، إلَّا الهوية الإنسانية فإنَّ لها قابلية الارتقاء من أسفل الأسافل إلى أعلى الأعالي» (تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٨، ص٥٥).

الأخيرة فإنَّ الإنسان يظل مستعصياً على الفهم والإدراك مقارنة بغيره، كما هو واضح ممَّا تعاني منه الدراسات الإنسانية الحديثة.

لفظ الوجود والالتباس اللغوي

بداية نحن نقدر أنَّ المسائل الفلسفية هي من أكثر القضايا التي تستقطب الملابسات اللغوية والمنطقية، فتخلق بذلك مشاكل وهمية أو تدفع إلى إيجاد نظريات ما كان لها أن تكون لولا تلك الملابسات. لكن ذلك لا يدعونا إلى تلك النتائج التي تطرفت فيها بعض الاتجاهات الغربية الحديثة فأخذت تعلن بأنَّ المسائل الميتافيزيقية لا تعبر عن مشاكل حقيقية ولا توجد معان وراء ما يذكر من العبارات الفلسفية، تعويلاً عن كون اللغة هي مصدر تلك المشاكل الزائفة، وبالتالي فإنَّ حلها لا يتم إلَّا عبر التحليل اللغوي فحسب. وأبرز من يمثل هذا الخط هو تيار الوضعية المنطقية ومن على شاكلتها من أمثال فتجنشتاين.

على انَّ علماءنا القدماء كانوا على وعي بأثر الملابسات اللغوية على النتاج الفكري، ومنه النتاج الفلسفي. ومن ذلك أنَّ الإمام الغزالي اعتبر أنَّ الكثير من أخطاء المتكلمين نابع من الوهم اللغوي، حيث تطلب المعاني من الألفاظ دون العكس. فهو يقول: «إذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً أنَّ أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقدر المعاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ ثانياً، ويعلم أنَّها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات»[١].

ومن الفلاسفة من أخطأ بسبب التعبير اللغوي، وذلك عند محاولته الاستدلال على نفي صفات المبدأ الأول، حيث اعتبر وجودها يفضي إلى تكثر جهتي الفاعلية والقبول في ذات هذا المبدأ. وموضع الالتباس كما

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، نشر مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٩٠م، ص١٥.

نبَّه عليه صدر المتألهين هو أنَّه قد أخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف[1].

أو كما يقول ابن سينا: «ليس هناك قابل وفاعل، بل من حيث هو قابل فاعل».

ومن بين الألفاظ الملتبسة المؤثرة على العلاجات الفلسفية لفظة (الحوادث). فقد استخدمت هذه اللفظة لدى المتكلمين للدلالة على خلق العالم ونفي قدمه الزماني، حيث أنَّها تشعر «بأنَّ لها ابتداء، كالحادث المعين والحوادث المحدودة». في حين أنَّ هناك فرقاً بين هذه الحوادث وبين جنس الحوادث، حيث يمكن أن تكون الحوادث متصلة منذ الأزل. وهذا ما لم يتداركه أهل الكلام، حيث انساقوا إلى المعنى المألوف من اللفظة، ووقعوا في المغالطة لدى إثباتهم للخلق والخالق. وعلى هذه الشاكلة الاستدلال المغالط على ما لا يتناهى من جهة الماضي عبر المثال التالي: «إنَّك لو قلت لا أعطيك درهماً إلَّا أعطيك بعده درهماً كان هذا ممكناً، ولو قلت لا أعطيك درهماً حتى أعطيك قبله درهماً كان هذا ممتنعاً». فهذه الموازنة ليست صحيحة كما دلَّ عليها ابن تيمية، إذ الصحيح هو أن تقول: «ما أعطيك درهماً إلَّا أعطيتك قبله درهماً، فتجعل ماضياً قبل ماضي كما جعلت هناك مستقبلاً بعد مستقبل»[2].

ولا شك أنَّ لهذا التصحيح اللغوي ثمرة فلسفية بخصوص البحث عن إمكانية وجود حوادث ليس لها بداية محددة.

وبخصوص لفظ الوجود فهو من أكثر الألفاظ مدعاة للبس والخلط والإيهام، وقد أوقع الفلاسفة في مطبات الاختلاف والتناقض، لشدة ما

---

(١) صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص٦٧ ـ ٦٨. والأسفار: ج٦، ص٢١٠.

(٢) ابن تيمية: النبوات، دار القلم، بيروت، ص٦٠. ومنهاج السنة: طبعة دار الفكر، ج١، ص١٢١.

اكتنف معناه من غموض وإبهام. فقد وُصف أنَّه أظهر من كل شيء تحققاً وإنيَّة حتى قيل فيه إنَّه بديهي، كما وُصف أنَّه أخفى من جميع الأشياء حقيقة وكنهاً حتى قيل إنَّه اعتباري محض(١).

فمثلاً في وصف المبدأ الأول بالوجود؛ نعلم أنَّ من المستحيل التفكيك بين ذاته وبين وجوده لأنَّه أزلي، إلَّا أنَّ هناك فرقاً واضحاً بين العبارتين التاليتين، الأولى أن نقول: «هذه الذات هي ذات موجودة أزلاً»، والثانية أن نقول: «إنَّ هذه الذات هي محض التحصل والكون والوجود»، فلا شك أنَّ العبارة الأولى سليمة لا إشكال عليها، بخلاف العبارة الأخرى التي لا تعقل، وذلك فيما لو أخذت بحسب المعنى الفعلي كما مر علينا. وما فعله الفلاسفة هو أنَّهم استنتجوا قضيتهم في العبارة الثانية تعويلاً على الأولى. ذلك أنَّ مفاد الأولى هو الاعتراف بكون الشيء بلا وجود لا ثبوت له في العين، فمن هذه المقدمة الحقة ظهرت المغالطة في مفاد العبارة الثانية، وهي النتيجة التي تعتبر الوجود أحق الأشياء بالثبوت لأنَّه المنبع لعد الأشياء موجودة.

والحقيقة أنَّ الأشياء بالوجود توصف موجودة، وهو حق لا ريب فيه، لكنَّه لا يقتضي أن يكون له ثبوت خارجي تنبع منه الآثار. وكما يرى السهروردي فإنَّ قولنا لشيء ما بأنَّه موجود في الأعيان لا يعني أنَّ له وجوداً في الأعيان ليصح حكمنا السابق عليه، كما يدعي أصحاب أصالة الوجود، فحكمنا على الشيء وحملنا عليه بشيء لا يدلُّ على وجوده في العين(٢).

فحال الوجود ـ كما عرفنا ـ كحال البياض الذي يشرط الشيء الأبيض به، رغم عدم وجود دلالة على ثبوته مستقلاً، باعتباره مصدراً من

(١) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم: ج١، ص١٤. ورسالة نقد النقود: ص٦٣٣. والأسفار: ج١، ص٢٦٠.
(٢) المشارع والمطارحات: ص٣٤٦.

الصفات الإضافية النسبية. فكما لا يقال للبياض أبيض فإنّه لا يقال للوجود موجود، لكن يصح أن يقال للشيء أبيض أو موجود، حيث من شرط وجود الشيء الأبيض ثبوت صفة البياض وتقدمها عليه عقلاً، رغم عدم ثبوت البياض لنفسه وأصالته مستقلاً، وكذا الحال ـ تماماً ـ مع الوجود، إذ ليس للشيء أن يتحقق بغير ثبوته كصفة متقدمة عليه عقلاً، ومع ذلك فلا يقتضي أن يكون لنفسه ثبوت في العين. فالتعبير بأنَّ الشيء لا يتحقق إلَّا من حيث تقدم الوجود عليه عقلاً هو تعبير صحيح، لكن ما يترتب على هذه المقدمة من نتيجة في إلحاق الأصالة بالوجود فهو خطأ باعتباره غير معقول. من هنا يصح اعتبار العلم والقدرة والحياة هي من آثار الشيء الموجود، وإن كان لا يصح اعتبارها من آثار نفس الوجود.

ومن الواضح أنَّ هذا التمييز المنطقي لم تراعه أدلة القائلين بأصالة الوجود. فبعض الحكماء من أمثال صدر المتألهين اعتبر الوجود أحق بأن يكون موجوداً من الماهيات التي يعرض إليها في ملاحظة العقل، كما أنَّ البياض أولى أن يكون أبيض من المعروض له. وآخر يرى أنَّ الوجود موجود، وكونه موجوداً هو بعينه وجود، وهو موجودية الشيء في الأعيان[1].

والذي لا يساعد على ذلك كله هو أنَّ معنى الوجود لا يمكن فهمه بدون نسبة الإضافة، وقد التفت إلى هذه الناحية بعض المفكرين الإسلاميين كالغزالي الذي اعتبر الوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول[2]، وإن كان في (معارج القدس) أيد الفلاسفة في علاقة المبدأ الأول بالوجود وغيرها من المسائل، حيث اعتبر وجود هذا المبدأ عين ماهيته، كما وافقهم في اعتبار صفاته عين

---

(١) صدر المتألهين: الأسفار، ج١، ص٣٩ ـ ٤٠. ورسالة المسائل القدسية ضمن رسائل فلسفي، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدِّين اشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، الطبعة الثانية، ص١٢ و١٣.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، ص١٧٧.

ذاته بخلاف ما طرحه في كتبه الكلامية ككتاب (تهافت الفلاسفة) وكتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) وغيرهما[1].

٢ ـ مترتبات العلاقة الوجودية

كنَّا سابقاً بصدد تحديد العلاقة الوجودية، وهي العلاقة بين الوجود والماهية. وقد عرفنا في بعض خصوصيات هذه العلاقة أنَّ بينهما محاكاة وظلية تبعاً لما يتفق والأصل المولد (السنخية). ولا شك أنَّ هذه الخصوصية ظهر عليها العديد من المترتبات الهامة، وعلى رأسها تلك الصلة التي تربط الوجود بالأعيان الثابتة.

ولفظ الأعيان الثابتة هو لفظ عرفاني أريد به معنى الماهية الإمكانية قبل أن يفيض عليها الوجود. وهو يصدق على الأشياء الكلية والجزئية، بينما يطلق الفلاسفة على الكليات عادة مصطلح الماهيات والحقائق، وعلى الجزئيات مصطلح الهويات[2].

ويُقصد بالأعيان الثابتة أنَّها عبارة عن صور الأشياء الكامنة في العالم الإلٰهي. أو يمكن القول إنَّها عبارة عن صور الوجودات الإمكانية. لكن إذا كنَّا قد علمنا أنَّ الماهيات هي أظلال الوجود وانَّ لها خصوصية محاكاته في الشبه، فإنَّ الأمر في العلاقة بين الأعيان الثابتة والوجودات الممكنة لا يستقيم إلَّا بأن يتخذ صورة العكس، حيث يكون الوجود الإمكاني تابعاً وظلاً حاكياً لما عليه تلك الأعيان. فهذه الأخيرة تسبق الوجود وتتقدمه رتبة باعتبارها كائنة في محل الجمع الإلٰهي. والأعيان مع هذا السبق والتقدم والأصالة فإنَّها ليست معدودة في لوح الوجود، وعلى حد قول الفلاسفة والعرفاء انَّها ما شمَّت رائحة الوجود ولا كانت موضعاً

---

(١) الغزالي: معارج القدس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م، ص١٦٢ وما بعدها.

(٢) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم: ج١، ص٤٥.

للجعل والتأثير، بخلاف الحال مع نظيرها الوجود. لكن من جانب آخر أنَّها بهيئتها الجمعية تكون ما هي إلَّا ذات الوجود الإلٰهي الذي يمثل صور الأشياء جميعاً ضمن قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء). وأنَّ الفارق بين الوجود والماهية ـ هنا ـ يصبح بحسب اعتبارات الحدود، حيث تتصف الماهية بكونها محدودة، أمَّا الوجود المحض فهو عبارة عن مجموع الماهيات من غير أن تكون محدودة بحد خاص، كالذي صوره صدر المتألهين كما سبق أن عرفنا.

فها نحن أمام مشاكلة ومطابقة أخرى بين الوجود والماهية، أو الأشياء والأعيان الثابتة. فالمشاكلة والسنخية بين الوجود والماهية على الصعيد المعرفي الإنساني ما هي إلَّا نتاج تلك المشاكلة السابقة بين الأعيان الثابتة والأشياء، وبالتالي بين المبدأ الأول والوجودات الفائضة عنه.

ورغم أنَّ صدر المتألهين أنكر وجود سنخية بين المبدأ الأول والماهيات الكلية[1]، إلَّا أنَّ اعتبار الماهية شبحاً وصورة للوجود، لابدَّ أن يحتم وجود نوع من التناسب بينها وبين الأول.

نعم انَّه عند أخذ الوجود بمعناه الفعلي فإنَّه لا مجال للقول بوجود أي شبه ومشاكلة بين الطرفين، لكن أخذ الوجود بمعناه الذاتي يقيم هذه العلاقة، وهو المعنى الذي صرَّح به ذلك الحكيم في العديد من المرَّات، واعترف بوجود المشاكلة والمحاكاة بين الوجود والماهية، وبالتالي يتحتم أن يكون بين المبدأ الأول والماهيات نوع من الشبه والمشاكلة مهما بدا ضعيفاً، وذلك لأنَّ من المقرر وجود هذه المشاكلة بينه وبين الوجودات الفائضة عنه، وأنَّه مع وجود المحاكاة بين هذه الوجودات وبين ماهياتها، فإنَّه لا محالة أن تكون هناك مشاكلة ومحاكاة بين ذلك المبدأ والماهيات المجعولة عرضاً بجعل الوجود. بل في بعض المواضع نجد أنَّ كلام صدر

---

(١) الأسفار: ج١، ص٤١٨ ـ ٤١٩.

المتألهين يتضمن هذه المسانخة والمحاكاة، وذلك مثل ما صرَّح به تعويلاً على أثولوجيا أفلوطين، حيث يقول: «إنَّ جميع الماهيات والممكنات مرائي لوجود الحق تعالى، ومجالي لحقيقته المقدَّسة، لكن المحسوسات لكثرة قشورها لا يمكن فيها حكاية الحق»[1].

وإذا كنَّا قد لا نجد اتحاداً نوعياً بين الماهيات المجردة أو المفاهيم النوعية الكلية باعتبارها مفاهيم مبهمة، لكن فيما يخص الماهيات الجزئية يلاحظ أنَّها تعكس ما عليه هذا الوجود من رتب خاصة، وبالتالي فإنَّ التكثر والاختلاف في الماهيات إنَّما هو من حيث هي مفاهيم كلية غير مجعولة. وسواء اعتبرنا الماهية المجعولة هي نفس الذات المشخصة أو أنَّها عبارة عن ظل الوجود وتابعه، ففي كلا الحالتين يقتضي الأمر أن تكون هناك وحدة للماهيات يسود بين مراتبها التشابه والتشكيك.

الأمر الذي يفسر لنا لماذا أنَّ محض الوجود يشابه الوجودات من حيث كونهما وجوداً، في الوقت الذي يشابه الماهيات من حيث كونه عبارة عن كل الأشياء الماهوية، أو باعتبار كونه جسماً أشرف من سائر الأنواع الجسمية، أو أنَّه نور من الأنوار جميعاً، وهو تعبير آخر عن الكيفية الماهوية وليس الوجود. وهكذا حين يكون الوجود أصلاً والماهية فرعاً فإنَّه لا يمنع من وجود سنخ وتشكيك فيما بين الفروع كما هو حاصل مع الأصول. بل إذا كانت الفروع على شاكلة الأصول، وكانت الأصول ذاتها محكومة بمنطق المشاكلة، فإنَّ الفروع ستكون هي الأخرى محكومة بهذا المنطق بالعرض والتبعية. وكل ذلك من مقتضيات قانون السنخية.

كما بحسب هذا المنطق إنَّ سريان الوجود وتنزلاته يجر معه تنزلات ما يتبعه من الماهيات. فالسريان مختص بالوجود، حيث أنَّه يسري على الماهيات فيجعلها موجودة، وهو بهذا السريان الذي يحفظ للماهيات مقام

---

(١) إيقاظ النائمين: ص٣٦.

التبعية يتنزل فيكون بعضه أضعف من البعض الآخر وفقاً لمقدار البعد عن المبدأ الأول، لكن ذلك يفضي إلى أن تكون الماهيات التي يسري عليها الوجود هي الأخرى متنزلة بالتبع، فيكون بعضها أضعف من البعض الآخر وفقاً لما هي عليه من الترتب التابعة للوجود.

مع هذا يمكن القول إنَّ الماهيات من حيث كونها أعياناً ثابتة فإنَّها تكون الأصل في نشأة الوجودات الفائضة، فهي لا تتقدم على وجود الممكنات فحسب، وإنَّما أيضاً لها ارتباط سنخي معه. وهنا تنشأ المشكلة، إذ كيف يمكن تصور أنَّها الأصل الذي تعود إليه نشأة الوجودات الممكنة مع أنَّها لا توصف بالوجود؟

وبعبارة أخرى كيف نصف الأعيان الثابتة قبل سريان الوجود عليها، وما سر هذا السريان وعلاقة ذلك بمولد التفكير الوجودي (السنخية)؟

فنحن هنا بصدد البحث عن طبيعة سريان الوجود ومن ثم صلة ذلك بالماهيات التي تسبق هذا السريان، وعلاقة كل ذلك بالسنخية كمولد معرفي. فهناك مشكلتان، إحداهما تتعلق بكيفية تقدم الماهية على الوجود والأخرى تتعلق بالسريان وشبهة كونه يفضي إلى مقولة وحدة الوجود الصوفية، لكنَّا هنا سنعالج المشكلة الأولى وندع الثانية حتى يحين مناسبتها في الفصل الرابع.

مشكلة تقدم الأعيان الثابتة على الوجود:

لا شك أنَّ الفلاسفة الذين قالوا بأصالة الوجود في الممكنات، افترضوا أنَّ هذا الوجود تسبقه الماهيات المعبّر عنها بالأعيان الثابتة، لكن السؤال المطروح، هو كيف يجوز أن تتقدم الماهية على وجودها، مع أنَّ التقدم يعطي لها بعداً من الكمال؟ وذلك باعتبار انَّ الأخس لا يمكنه أن يكون قبل الأشرف بحسب منطق السنخية، وبالتالي فإنَّ الأشرف هو أولى بالوجود من غيره.

وقد يبدو لأول وهلة أنَّ الفلاسفة لا يترددون في وصفها بالوجود الذي يصحح مسألة تقدمها وكمالها، وكما وصفها صدر المتألهين من أنَّها وإن لم تكن موجودة برأسها لكنَّها مستهلكة في عين الجمع، وهذا الاستهلاك هو نحو موجوديتها[1].

كما وصفها أيضاً بأنَّها وإن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلَّا أنها كلها متحدة بالوجود الواجبي، واعتبرها بهذا القدر قد خرجت عن كونها معدومة في الأزل، دون أن يلزم شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة[2].

لهذا كانت بنظره عبارة عن صور كمالات الحق تعالى ومظاهر أسمائه وصفاته[3]، أو أنَّها تمثل المجالي والمظاهر التي تتجلى فيها صفات الرب وظهور أسمائه[4].

أو هي كما عرفها حيدر الآملي «من شؤونه الذاتية التي هي عبارة عن كمالاتها الغير المتناهية الكامنة في ذاته المسماة بالصفات والأسماء والكمالات والشؤون»[5].

وهي من هذه الناحية تمثل معلومات الله الأزلية وصوره العلمية التي لا يجوز أن توصف بكونها مجعولة لكونها معدومة في الخارج[6].

---

(١) إيقاظ النائمين: ص٣١.
(٢) الأسفار: ج٦، ص٢٨٣.
(٣) صدر المتألهين: مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ص٣٢٦. والأسفار: ج١، ص٢٦٢.
(٤) مفاتيح الغيب: ص٣٣٥.
(٥) حيدر الآملي: أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ١٩٨٣م، ص١٦.
(٦) أسرار الشريعة: ص١٣ ـ ١٤.

أو باعتبارها قوابل للتجليات الإلٰهية والاسمائية، بالتالي فإنَّها ليست بجعل جاعل[1].

فبهذه الاعتبارات يمكن أن يقال: كيف لا يكون للأعيان الثابتة وجود، وهي التي تمثل موضع الشهود العلمي المعبر عنه بالفيض الأقدس والمخاطبة بخطاب (كن)، ذلك أنَّها منتسبة بهذه الجهة إلى حضرة الوجود، ومستفيضة منه الوجود الآخر العيني المعبر عنه بالفيض المقدَّس، والذي يعتبر محض الإضافة الإشراقية، فكيف لا يكون لها وجود أعظم من الوجود الخارجي الذي تظهر به فيضها الآخر المقدَّس[2]؟ وانَّها إنَّما سميت بالفيض الأقدس بمعنى الأقدس من شوائب الكثرة الاسمائية ونقائص القائق الإمكانية[3]، خاصة أنَّها تمثل صوراً علمية، والصور لدى الفلاسفة من طبقة صدر المتألهين أحق بالوجود من غيرها. كيف لا وقد أقر هذا الحكيم بأنَّ للأشياء وجوداً إلهياً كما لها وجود عقلي ومثالي وطبيعي، فذلك الوجود هو عين صور الأشياء كلها؛ كلّيها وجزئيها وقديمها وحادثها، وهو الذي اعتبره أولى أن يكون نفس الأمر دون أن يلزم ثبوت المعدومات، حيث عنده أنَّ المعدوم المحال هو عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقاً، لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجه الربَّاني وظهورها فيه[4].

---

(١) نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٨٣.

(٢) إنَّ اصطلاح الفيض الأقدس والفيض المقدَّس هو اصطلاح صوفي يقابل اصطلاح الماهية والوجود للممكنات لدى الفلاسفة. فالفيض الأقدس والمعبر عنه بالأعيان الثابتة له على نحو من الوجود الباطن والسابق على نظيره الظاهر، ويطلق عليه أيضاً بالتجلي الأول، مثلما يطلق على الفيض المقدَّس بالتجلي الثاني.

(٣) نقد النقود: ص٦٨٣.

(٤) الأسفار: ج٦، ص٢٦١ ـ ٢٦٢. ويقول أحد شراح (فصوص الحكم): «اعلم انَّ للأسماء صوراً معقولة في علم الله تعالى، لأنَّه عالم بذاته لذاته، وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العقلية العلمية من حيث أنَّها عين الذات المتجلية بتعين خاص، ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلية أو جزئية في اصطلاح أهل الله... فالماهيات هي =

بل كما سنرى أنَّ الأعيان الثابتة تكون في رتبة الذات الإلٰهية الأحدية هي الفاعل والقابل للموجودات، وهي خالقة كل شيء، كالذي ذهب إليه العارف حيدر الآملي والذي يتفق مع مذاق صدر المتألهين.

وواقع الأمر انَّ الفلاسفة تارة يضفون على الأعيان نوعاً من الوجود يصحح كمالها وتقدمها، وأخرى ينفون ذلك عنها. فهي من حيث الاعتبار الأول لا تخرج عن الوجود الإلٰهي، بل انَّها ذات الشهود العلمي الإلٰهي وفيضه الأقدس، وبكلها تمثل عينه وإن كانت غيره من حيث التعين والتقيد. لكنَّها من ناحية أخرى عُدت في حيز الإمكان العدمي ما شمَّت رائحة الوجود أزلاً وأبداً. وكما قرر صدر المتألهين بأنَّ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الأشياء، ولا حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها، حيث لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود، إنَّما بالوجود تظهر الماهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول، وبسبب الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها انَّها هي هي أو ليست إلَّا هي، أمَّا هي لذاتها فليست موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة، ولا قديمة ولا حادثة. فجميع السلوب صادقة في حقها أزلاً وأبداً، وذلك أنَّه لا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الأشياء، لذا انَّ ارتفاع النقيضين إنَّما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجوداً لا من حيث كونه غير موجود.

وبالتالي فالحكم على الماهيات ولو كان بأحكامها الذاتية وأوصافها

= الصور الكلية الاسمائية المتعينة في الحضرة العلمية، وتلك الصور فايضة من الذات الإلٰهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحب الذاتي، وطلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلَّا هو، ظهورها وكمالاتها، فإنَّ الفيض ينقسم بالفيض الأقدس والمقدَّس، وبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها، وهذا بحث مبني على أنَّ الفاعل والقابل يكونان شيئاً واحداً، ولا يكون في الوجود إلَّا هو وكمالاته، فيكون فاعلاً من جهة وقابلاً من جهة أخرى، كما قالت الحكماء في العقل والعاقل والمعقول، فإنَّها شيء واحد في الحقيقة وكثيرة بالاعتبارات» (أسرار الشريعة: ص١٤).

الاعتبارية السابقة الأزلية من الإمكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون وأشباهها إنَّما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به.

لذلك يقول بعض أهل الكشف من أنَّ الماهيات لم تظهر ذواتها ولن تظهر أبداً، بل يظهر أحكامها وأوصافها، وما شمَّت رائحة الوجود أصلاً[1].

على انَّ صدر المتألهين يوضح ما يريده عن أمر حقيقة هذه الأعيان تارة فلسفياً بعلاقتها بالوجود، وأخرى عرفانياً بعلاقتها بأسماء الله. ومن حيث العلاقة الأولى اعتبر أنَّ لشيئية الممكن وجهين، هما شيئية الوجود وشيئية الماهية، والشيئية الأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم. في حين أنَّ شيئية الماهية هي عبارة عن نفس معلومية الماهية بنور الوجود، وانتزاعها من دون تعلق الجعل والتأثير بها، وكذا من غير انفكاك هذه الشيئية عن الوجود، وذلك أنَّ موجودية الماهيات لا تعني أنَّ الوجود يصير صفة لها، بل بأن تصير معقولة من الوجود ومعلومة منه، وذلك بأن يكون المشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية، وبذا تمتاز شيئية الممكن عن الممتنع، وتتقبل الفيض الربوبي وتستمع أمر (كن) فتدخل في الوجود بأمر ربِّها[2].

فالأعيان الثابتة مستعدة في ذواتها وحال عدمها لقبول الأمر الإلٰهي إذا ورد عليها الوجود، وذلك عبر تلك الكلمة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠]، حيث بها تكونت وظهرت في الأعيان الخارجية[3].

---

(١) الأسفار: ج٢، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٢) يصور صدر المتألهين حالة إفاضة الوجود على الأعيان الثابتة بأنَّها جاءت على طلب واستئذان من هذه الأعيان. فكأن العبد يسأل ربه ويقول: ائذن لي أن أدخل في عالمك الوجود، فأجابه الحق بقوله: (كن)، أي أدخل حضرتي فقد أذنت لك (تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج٦، ص٤١٥). وهو تصوير لحالة الإمكان التي عليها الأعيان.

(٣) ابن عربي: الفتوحات المكية، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، ج١، ص٢٢٤.

إذن انَّ شيئية الماهية للممكن وثبوتها للأمر الواجبي والفيض الإلٰهي عبارة عن ظهور أحكامها بنور الوجود لا اتصافها به. وقد أيد ما ذكره صدر المتألهين من أنَّ الممكنات عند العرفاء والصوفية ليس لها إلَّا الشيئية الثبوتية، لا الشيئية الوجودية إلَّا مجازاً، ولأجل ذلك لما سمع أبو القاسم الجنيد حديث «كان الله ولم يكن معه شيء» قال: والآن كما كان[١].

إذن انَّ الماهيات أو الأعيان من هذه الناحية لا تتصف بالوجود، إنَّما لها شيئية وسطية بين الوجود والعدم التام، هي تلك المطلق عليها الشيئية الثبوتية.

أمَّا من حيث علاقة الأعيان بأسماء الله فهي انَّ هذه الأعيان تُعد لوازم تلك الأسماء، وعند القيصري أنَّ الأعيان تارة تكون عين الأسماء بحكم اتحاد الظاهر والمظهر، وتارة أخرى غيرها[٢]، وهي من حيث كونها من لوازم الأسماء فإنَّ ذلك يعني أنَّ تكثرها مستند إلى تكثر الأسماء أو الصفات، وكما يشير القيصري واتبعه في ذلك صدر المتألهين، انَّها من حيث كونها في غيب الحق وحضرته العلمية تعد شؤون الحق وأسماءه الداخلة في الاسم الباطن، ولما أراد الحق إيجادهم ليتصفوا بالوجود في الظاهر كما اتصفوا بالثبوت في الباطن أوجدهم بأسمائه الحسنى، حيث أنَّ أول مراتب إيجادهم إجمالاً في الحضرة العلمية التي هي الروح الأول[٣]، وبه دخلوا تحت الاسم الظاهر الذي هو مظهر العلم الإلهي، كما أنَّه

---

(١) إيقاظ النائمين: ص٣٠.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٤٤٢.

(٣) علماً أنَّ القيصري ذكر ما قيل من أنَّ حضرة الأعيان هي الروح الأول الذي يتشعب إلى أرواح غير قابلة للحصر، منها أرواح الكمّل لنوع الإنسان، وكل روح منتقش فيه كل ما يجري عليه من الأزل إلى الأبد، وهي الأعيان الثابتة. ومع انَّ العقل الأول هو أيضاً ينتقش فيه صور كل ما تحته من الحقائق الممكنة الكلية، إلَّا أنَّه يتصف بالوجود على خلاف الروح الأول باعتباره عين متصفة بالثبوت قبل الوجود. وهذا الرأي المنقول لم يتقبله القيصري لأنَّه يصف تلك الحضرة بالثبوت قبل الوجود، أمَّا عنده فالأعيان الثابتة هي من لوازم الأسماء الإلٰهية المسماة بمفاتيح الغيب (مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٣١).

مظهر القدرة الإلٰهية. والأعيان الثابتة هي التي تعلق بها علم الله، فأدركها على ما هي عليه مع لوازمها وأحكامها. ذلك أنَّ العلم في المرتبة الأحدية عين الذات مطلقاً[١]، وفي المرتبة الواحدية التي هي حضرة الأسماء والصفات صور مغايرة للذات حيث فيها الأعيان[٢]، وذلك نظير ما ذهب إليه المشاؤون من أنَّ علمه تعالى بالأشياء عبارة عن صور موجودة بعد وجوده وعلمه بذاته، وهي قائمة بذاته قيام الأعراض بموضوعاتها، لكن لدى صدر المتألهين إنَّ الأمر ليس كذلك، حيث اعتبرها معاني متكثرة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي بالعرض، والتغاير بينهما ليس بحسب الوجود، بل بحسب المعنى والمفهوم. فعلم الله بالأشياء علماً تفصيلياً عبارة عن المعاني والنسب اللازمة لأسمائه وصفاته، وهذه الأسماء والصفات ليست متأخرة في وجودها عن وجود الذات الأحدية تأخر الصفات الزائدة على الشيء عن وجوده، بل هي موجودة بوجود الذات، فتكون صفات الله عين ذاته وجوداً وغيرها معنى، وكذا الأعيان والمظاهر بالقياس إلى الأسماء والصفات. فهذا هو معنى كون الأعيان قبل وجودها في الخارج موجودة في علم الله، وليس كما يفهم من ظاهر كلمات العرفاء من أنَّ ثبوتها منفكة عن الوجود.

فهي إذن موجودة قبل وجودها في الخارج بوجود الأسماء والصفات، بل بوجود الحق، لكنَّها هناك غير مجعولة الوجود، كما أنَّها غير مجعولة العين، وهي في الخارج مجعولة الوجود، فجعلها هنا تابع لجعل الوجودات الإمكانية، كما أنَّ لا مجعوليتها هناك تابع للامجعولية الوجود الواجبي. وبالتالي جاز القول إنَّ العلم تابع للمعلوم، كما جاز القول إنَّ المعلوم تابع للعلم، وذلك لاختلاف الجهتين، إذ أنَّ ثبوت الأعيان من حيث هي هي هو

---

(١) كنَّا قد عرفنا من قبل انَّ العلم بالذات عند ابن عربي ليس في الحضرة الأحدية وإنَّما الواحدية، وذلك على خلاف ما يذهب إليه القيصري كما يبدو.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٣١. ومفاتيح الغيب: ص٣٣١.

غير وجودها في علم الله بوجود الذات، غيرية الماهية من حيث هي لوجودها، والأول معلوم والثاني علم، فيكون العلم تابعاً للمعلوم. ثم انَّ وجودها في العلم الأحدي مقدم على وجودها في الخارج، فيكون المعلوم تابعاً للعلم[1].

إذن انَّ ثبوت هذه الأعيان إنَّما بحسب صفاته وأسمائه، حيث أنَّه مشيء الأشياء، مثلما أنَّه بحسب فعله وجوده موجد الموجودات ومظهر الهويات. فشيئية الأشياء إنَّما هي برحمة الصفة لا برحمة الفعل، وصفات الله لا تعلل[2].

وواضح هنا أنَّ صدر المتألهين لا ينفي عن الأعيان الثابتة وجودها، إنَّما ينفي عنها ذلك الوجود الجعلي، وبالتالي أنَّه بحسب هذا المفهوم لا تكون الأعيان وسطاً بين الوجود والعدم التام، فهي موجودة بوجود غيرها من غير جعل[3].

إذ الجعل لا يكون للقابل أو الماهيات، وإنَّما يصدق على الوجود الخارجي، ذلك أنَّها من حيث هي هي ليست مجعولة[4]. ومن المفترض أن تكون في وجودها اللاجعلي هذا أكمل وأتم ممَّا هي عليه في وجودها الجعلي اللاحق، خاصة وأنَّها تعد من لوازم الأسماء والصفات الإلٰهية، وبالتالي لا مبرر لاعتبارها تمثل ذلك الثبوت المظلم. حتى استدل العرفاء والإشراقيون على هذا النوع من الثبوت المظلم للماهيات بالحديث النبوي

---

(١) مفاتيح الغيب: ص٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ص٢٠٦.

(٣) وكما يرى العارف حيدر الآملي بأنَّ الأعيان الثابتة لما كانت في الثبوت العلمي فهي قابلة، والقابل يستحيل جعله. فالفاعل والقابل هما شيء واحد، وأنَّ الفاعل هو ذات المبدأ الحق، وأنَّ القابل هو أسماؤه وصفاته، والأول يطلق عليه الوجود المطلق الحق، وأنَّ الثاني يطلق عليه الوجود المقيد الخلق، ويطلق على الكل مظهر أسمائه وصفاته وأفعاله، وأنَّ الأعيان والحقائق هي صور معلومات الحق الأزلية الأولية، وبالتالي فليس يمكن لهذا الوجود أن يكون جاعلاً لشيء يتعلق بذاته وكمالاته، وذلك لكونه على هذه الصفة دائماً، فكيف يصير غير هذا، وقلب الحقائق محال (أسرار الشريعة: ص١٤).

(٤) نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٨٠.

القائل: «خلق الله الخلق في ظلمة، ثم رشَّ عليه من نوره»؛ إشارة إلى ثبوتها في العلم قبل أن تظهر بالوجود، أو المعبر عنه بالشيئية دون الوجود[1].

وكذا استدلوا عليها بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، حيث اعتبروا تقدم الظلمات على النُّور للإشعار بثبوت الأعيان أو الماهيات في الثبوت العلمي[2].

وكان ابن عربي يرى أنَّ الظلمة هي غيب الغيب وحضرة إلٰهية لا تُسلك أبداً إلَّا بنور السالك[3].

وعلى ما يبدو أنَّه هنا يراد لها من الكمال الذي هو كمال الباطن ما يفوق كمال الظاهر أو الوجود الخارجي.

مع انَّ هناك مشكلة تتعلق بتفسير الحديث النبوي والآية القرآنية آنفي الذكر. فلفظة (خَلَقَ) في الحديث لا يمكن تفسيرها بمعنى جعل وأوجد وما شاكل ذلك، ذلك لأنَّ الأعيان الثابتة ليست مجعولة، لهذا فسرت بـ(قدّر)، فيصبح المعنى أنَّ الله تعالى قدَّر الخلائق في عالم الظلمة لكونها لم تتنور بعد ولم تتعلق بالإيجاد والجعل من قبل الأسماء الإلٰهية[4].

والواقع انَّ هذا المعنى حتى لو كان يطابق الحديث تماماً من حيث كون (خلق) بمعنى (قدّر)، فإنَّه لا يطابق مقام ما هو عليه الماهيات إلَّا مجازاً، إذ تلك الماهيات لم تخضع إلى تقدير مقدر على معنى القياس والتدبير، فهي مقدرة بذاتها دون حاجة إلى من يقدرها، لكونها تمثل جمعاً عين ذات المبدأ الحق.

---

(١) جامع الأسرار: ص٢٦٣. وتفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٦، ص٤١٦.

(٢) الفيض الكاشاني: كلمات مكنونة، تصحيح وتعليق عزيز الله الفوجاني، انتشارات فراهاني، طهران، ص٥١. وملا نعيم الطالقاني: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدِّين اشتياني، طبعة طهران، ص٦٢.

(٣) كتاب نسخة الحق: ضمن رسائل ابن عربي (١)، مصدر سابق، ص٢٦٨.

(٤) حاشية الاشتياني لأصل الأصول: ص١٥٣.

أمَّا ما جاء في الآية من كون الجعل شاملاً لكل من الظلمات والنُور حيث يقول تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، فقد فُسّر الجعل أيضاً على معنى التقدير من حيث هو متعلق بالظلمات[1]، فيكون معنى جعل أنَّه (قدَّر)، في الوقت الذي لا يخرج معناه عن الجعل والإيجاد، حيث يكون بمعنى (قدَّر) بخصوص الظلمات، وبمعنى (جعل وأوجد) بخصوص النُور، وهو تأويل وتفكيك لسياق الآية كما هو واضح.

وفي جميع الأحوال يلاحظ أنَّ الاستدلال السابق بأسبقية الظلمة على النُور يواجه اعتراضاً، وهو أنَّ الماهيات في العالم الجمعي الإلٰهي ينبغي أن تكون أكمل ممَّا هو في هذا العالم لاعتبارات تتعلق بأنَّها في عالم السبق والجمع والصورة والإلٰه، ممَّا هو مفضل على عالم الخلق والمادة. فكان الأولى أن لا يصرح بأنَّها في محل التقدير، وذلك لكون ما سبق له دلالة على الوجود، وإن كان باعتبار آخر يمكن أن يقال بأنَّها غير موجودة بالوجود الجعلي من حيث عدم تنزلها إلى عالم الخلق.

بل لا ينفع ما قد يطرح للتوجيه من أنَّ الأعيان لو أُخذت مقيدة منفصلة عن بعضها البعض فهي ماهية بلا وجود لاستهلاكها في عين الجمع، ولو أُخذت كلها مطلقة فهي وجود عبارة عن نفس الذات. فيصبح ذلك العالم وجوداً من حيث الكل، وليس بوجود من حيث التقييد، وهو حق بالاعتبار الأول، وخلق بالاعتبار الثاني، وكذا مطلق ومقيد.

فهذا التوجيه الذي يجعلنا نقترب من المفهوم الصوفي لوحدة الوجود، لا يسعه أن ينكر كثرة تلك الصور في عين الوحدة الجمعية، وهو الأمر الذي يصحح وجودها قاطبة.

أمَّا لو اعتبرنا أنَّ للأعيان وجوداً، هو ذلك الوجود غير المجعول، فستصبح الماهيات في ذلك العالم هي عين الوجود بلا فرق، رغم أنَّه

---

(١) حاشية الاشتياني لأصل الأصول: ص٦٤.

بالوجود الجعلي تتمايز الماهية عن الوجود. كما أنَّه بحسب ذلك يتصحح المعنى من حيث سريان الوجود وفيضانه على الوجود، أي إضافة الوجود الجعلي على الوجود غير المجعول.

ويلاحظ أنَّ علَّة نفي الوجود عن تلك الأعيان لدى الفلاسفة، أو ترددهم في ذلك، إنَّما يرجع على ما يبدو إلى هذا الأمر، وهو أنَّ الإقرار بوجود الأعيان يفضي بثبوت موجودات كثيرة متمايزة في عين الذات الواحدة. ولا شك أنَّ الفلاسفة يخشون مثل هذه الكثرة للوجود في المبدأ الأول، الأمر الذي جعلهم يتحاشون إثبات وجودها، إلَّا بنحو استهلاكيتها وجمعها، فعبروا عن ذلك بتعبيرات أخرى هي أقرب للتوسط بين الوجود والعدم. رغم أنَّ الفلاسفة والعرفاء يعولون على هذه الأعيان في تفسير العديد من المظاهر التي تخص العلاقة الجارية بين الحق والخلق. ومن ذلك أنَّها منبع للخير والشر كما يراها العرفاء. إذ ليس للحق سوى أن يفيض عليها وجودها الخارجي الآخر.

فالسريان هو إظهار الأعيان وإبراز أحكامها من عالم الظلمة والخفاء إلى عالم النُّور والظهور، فهي إظلال النُّور، حيث ظهورها به وعدميتها في نفسها، وإنَّ هذا الإظهار يجعل من علاقة الحق بالخلق هي علاقة تكاملية، من حيث حاجة أحدهما للآخر وافتقاره إليه، كالذي يصوره لنا ابن عربي في التقابلات التي يقيمها بين وجودنا وبين الحق، ومن ذلك قوله: «فوجودنا وجوده، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه»[1]. وكذا قوله في بيت له من الشعر[2]:

فـــأنَّـــى بـــالـــغِـــنـــى وأنـــا أُســـــاعِـــــدُهُ وأُسْـــــعِـــــدُهُ

(١) مؤيد الدِّين الجندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدِّين اشتياني، انتشارات دنشگاه مشهد، إيران، ص٤١٢.

(٢) أبو العلا عفيفي: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م، ج١، ص٨٣.

والمعنى هو أنَّ الحق ليس غنياً الغنى المطلق، حيث نحن نساعده بأعياننا الثابتة في ظهور أسمائه وتجلياته وجميع كمالاته فينا، فالقابل مساعد للفاعل في فعله، وذلك بقبوله هذا الفعل[1].

وعلى حد قول الجندي بأنَّ هذا البيت «يشير إلى توقف النسب الاسمائية على الأعيان الكونية، فإنَّ الإلٰهية متوقفة على العبودية، فهو من حيث إنيتي العبدانية يساعده بي ويسعده، كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ۝٧﴾ [محمَّد: ٧]، والنصر المساعدة والإسعاد في تحقيق الربوبية والألوهية، وحسن تأتي القابل في كمال مظهريته لربّه إسعاده له، فإنَّ سعادة الحقائق والنسب الاسمائية أن يظهر آثارها في مظاهرها»[2].

مهما يكن فقد علمنا أنَّ الوجود له مراتب وتعينات مختلفة، هي الذات ثم أسماؤها وصفاتها التابعة لها، ثم ما يلزم عنها من الأعيان الثابتة المسماة بالفيض الأقدس، وبعد ذلك الوجود الخارجي المجعول المعبر عنه بالفيض المقدَّس.

إذن أنَّ الفيض المقدَّس ـ كما يقول الآملي ـ مرتب على الفيض الأقدس، وهذا الأخير مرتب على الأسماء الإلٰهية، وهذه الأسماء مرتبة على الذات الأزلية[3]. أو يمكن القول إنَّ هناك الذات الحقة التي تتضمن أسماءها وتوابعها، ومن بعدها الوجودات الخاصة الخارجية التي وجدت بسبب التجليات الحاصلة من الذات بحسب شؤونها وأسمائها على الأعيان. لكن السؤال المطروح هو كيف أمكن لهذا التجلي أن يتم؟ وبعبارة أخرى ما هو مبرر انبساط الوجود من الذات الحقة إلى غيرها؟ ثم ما هي طبيعة العلاقة بين هذه الوجودات؟ فهذا ما سوف نتناوله فيما بعد!

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٧٧.

(٢) الجندي: شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ص٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٣) نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٨٣.

أخيراً فإنَّ تفسير ظاهرة السريان والنقص والتعدد والاختلاف بحسب تفاوت الماهيات يثير مشكلة كتلك التي طرحها النراقي، وهو أنَّ الماهيات اعتبارية بحسب القائلين بأصالة الوجود، فكيف يجوز أن تكون هي السبب للتعدد والاختلاف مع أنَّها من العدميات[1]؟

كذلك هناك مشكلة أخرى تجعل القول بالوجود الجعلي ينافي القول بالوجود الواحد المنبسط، ذلك أنَّ هذا الأخير لا يدع مجالاً للجعل والتأثير باعتباره واحداً وليس متكثراً حتى يؤثر بعضه على البعض الآخر، خاصة وانَّ صفته الثابتة من الوحدة والانبساط لا تدع مجالاً للجعل والتأثير، وإلَّا كان فيه شيء من التغير والانقلاب، وكما قال العارف الخميني إنَّه بحسب ذوق العرفاء فإنَّ الماهية هي المجعولة باعتبارها مفتقرة وليس في الوجود جعل أبداً، بل له الأصالة والحقيقة والظهور والبطون والأولوية والأخرية، وليس هذا عنده من الجعل[2].

وبالتالي فإنَّ القول بالسريان إنَّما هو قول مجاز، إذ ليس من شيء يسري على شيء آخر، إذ ليس في العين غير الوجود الواحد المنبسط بحسب ذاته أصلاً.

هكذا فإنَّ الجعل والتأثير لا يلوح الأعيان الثابتة التي تمثل القابلية للوجود، بل كذلك يصدق الأمر على الوجود ذاته باعتباره واحداً غير متكثر.

---

(١) قرة العيون: مصدر سابق، ص٢١٥.

(٢) روح الله الموسوي الخميني: تعليقات على شرح فصوص الحكم، مؤسسة باسدار إسلام، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، ص٢٠٤ ـ ٢٠٥. وتعليقات على مصباح الأنس: وهومطبوع مع الأول، ص٢٨٨.

خلاصة الفصل الأول

يمكن إبراز خلاصة ما قدمناه في هذا الفصل بحسب النقاط التالية:

- لدى النظام الوجودي إنَّ الشيء إمَّا أن يكون ماهية أو وجوداً من حيث أصالته وحقيقته الموضوعية. وانَّه من قال بأصالة الوجود عدّ الماهية اعتبارية ذهنية، ومن قال بأصالة الماهية عدّ الوجود منتزعاً ذهنياً.

- إنَّ للفظ الوجود التباساً شديداً في المعاني التي يمكن أن تراد له عند الفلاسفة، إلى الدرجة التي اعتبره جماعة أنَّه أظهر الأشياء، وعدَّه آخرون أنَّه أخفى الأشياء. ومن حيث الظهور والخفاء قيل فيه ما قيل من الأصالة والاعتبار.

- بحسب منطق السنخية أنَّه إذا كان المبدأ الحق محض الوجود كما يرى الفلاسفة عادة، فإنَّ من الطبيعي أن تكون الممكنات الصادرة عنه هي الوجود أيضاً. وبالتالي انَّه لابدَّ أن تكون الحقيقة الخارجية لكليهما إمَّا وجوداً أو ماهية بلا تفكيك.

- وجدنا انَّ أهم القائلين بأصالة الوجود، وهو صدر المتألهين، قد استخدم معنيين للوجود، وليس معنى واحداً، وذلك لأغراض توظيفية داخل المنظومة الفلسفية، رغم أنَّ بين المعنيين اختلافاً

وتعارضاً ظاهراً، أحدهما أطلقنا عليه الوجود الفعلي، والآخر الوجود الذاتي.

- إنَّ معنى الوجود الفعلي هو الكون ومرادفاته من الحصول والثبوت والتحقق والتشخص، والذي يدرك بالشهود الحضوري المباشر. وعلاقته بالماهية هو أنَّه يعبر عن كون الماهية وثبوتها وتحققها وحصولها وصيرورتها، فهذه التسميات مترادفة، وتجعل بين الماهية والوجود نوعاً من الاتحاد الخارجي، حيث يوجد الوجود بذاته، وتتحد بوجوده الماهية ويصدق عليها أنَّها تكون موجودة به عرضاً. أمَّا معنى الوجود الذاتي فهو نفس الماهية عند تحققها خارجاً. أي أنَّ الشيء عندما يكون ذهنياً يطلق عليه ماهية، وعندما يكون خارجاً يطلق عليه وجوداً، وبالتالي فإنَّ بين الخارج والذهن هناك نوعاً من المشاكلة للشيء، أي أنَّ بين الماهية والوجود بحسب هذا المعنى شبهاً ومحاكاة، تكون فيه الماهية في الذهن ظلاً تابعاً وحاكياً لما عليه الوجود في الخارج.

- إنَّ إطلاق الوجود بالمعنى الفعلي على المبدأ الحق أُريدَ منه في بداية الأمر المجاز، حيث لا تُعلم حقيقة ذات هذا المبدأ، لكن الإطلاق سرعان ما انتهى إلى معنى الحقيقة الفعلية، وهو انَّه لا ماهية له غير وجوده المحض. كما أنَّ الفلاسفة المتأخرين من أمثال صدر المتألهين قد فهموا حقيقة الواجب بحسب كلا المعنيين السابقين للوجود رغم التعارض بينهما، وذلك لأسباب توظيفية يراد لها حل المشاكل الفلسفية داخل المنظومة الوجودية. ومن ذلك حل مشكلة التوحيد تبعاً للمعنى الفعلي للوجود، وكذلك حل مشكلة كون المبدأ الحق يحمل صور الأشياء كلها، حيث أنَّه عبارة عن كل الأشياء، وذلك تبعاً للمعنى الذاتي للوجود.

- لقد رأينا في الممكنات الحادثة انَّ الأصالة ليست للوجود الفعلي ولا الوجود الذاتي ولا الماهية بحسب معانيها المألوفة، إنَّما الأصالة لما أطلقنا عليه الوجود الصيروري. وبحسب هذا الوجود هناك ثلاثة عناصر تحدثنا عنها، هي: الشيئية الوجودية، والصيرورة، والذات التي هي مركبة من الأمرين السابقين.
- رغم انَّ الأصالة للوجود قبال الماهية عند المتأخرين، وانَّ وجود الماهية هو تبع لوجود الوجود ذاته، لكن مع هذا فإنَّ الماهية تسبق وجودها في ما يُسمَّى الأعيان الثابتة، حيث يعرض عليها الوجود بالسريان فتكون موجودة به عرضاً. والأعيان قبل أن يسري عليها الوجود لا توصف بالوجود، وإنَّما لها نوع من الثبوت المعبر عنه بالثبوت المظلم باعتبارها لم تتنور بعد بالوجود الجعلي، رغم أنَّها في الوجود الإلٰهي عبارة عن صور الأشياء ولوازم الأسماء والصفات.
- الذي يتضح ممَّا سبق أنَّ هناك تقابلاً مضايفاً بين الوجود والماهية، فليس هناك وجود من غير ماهية، ولا ماهية من غير وجود، وانَّ هذا الأمر يمكن تقريره بشكل آخر هو التقابل الحاصل بين الوجود والأعيان الثابتة، حيث حاجة كل منهما للآخر، فلا الوجود يمكنه أن يكون وجوداً بدونها، ولا هي يمكنها أن تكون بدونه. وهذا المعنى من التقابل هو الذي فرض مسألة سريان الوجود وظهور الأعيان بالوجود، ومن ثم القول بوحدة الوجود ووجوب الكل كما سنعرف. وبعبارة أخرى يمكن القول إنَّه يتحتم على الوجود أن تضايفه الماهية والأعيان الثابتة، كما يتحتم على الوجود الواجب أن يتنزل عنه الوجود الممكن، فكل منهما مفتقر للآخر، وذلك تبعاً لمنطق السنخية كأصل معرفي مولد.

الفصل الثاني

الأصل المولد والعلاقة الإدراكية بين الذات والآخر

هناك مساوقة هامة لدى الفلاسفة والعرفاء بين الإدراك والوجود، إلى درجة يكون فيها الوجود عبارة عن إدراك، وأنَّ الإدراك عبارة عن وجود. وهناك محاولة للفلاسفة يثبتون فيها الإدراك من خلال إثبات الوجود المجرد عن المادة. فعندهم أنَّ الموجود المجرد عن المادة يستحيل أن لا يعقل، طالما انَّ كل موجود يمكن أن يعقل. فالجوهر المفارق لما كان موجوداً لذاته وليس لشيء آخر فإنَّه يكون معقولاً لذاته، وبالتالي فإنَّ تعقل هذا الجوهر لذاته هو عين وجوده. الأمر الذي يثبت كون العلم الإلٰهي هو عين وجود المبدأ الحق وليس زائداً عليه[1].

فالوجود هو العلم والعلم هو الوجود. وحيث أنَّ العلاقة الوجودية هي علاقة الذات بالآخر، لذا تترتب على ذلك مسألتان، إحداهما انَّ علم الذات بالآخر ينبغي أن لا يستمد مبرره من هذا

---

(١) المبدأ والمعاد: لصدر المتألهين، ص٨٥ وما بعدها.

الآخر، وذلك باعتبار أنَّ هذا الأخير مسبوق بوجود الذات. وكما يقول ابن باجة بأنَّ المبدأ الحق «يعلم الأشياء لامن الأشياء، بل من علمه بذاته الكاملة الوجود»[1].

أمَّا المسألة الأخرى فهو انَّه لابدَّ أن يكون هناك تبادل في العلاقة الإدراكية بين الذات والآخر، فحالهما كحال المرآتين التي إحداهما تعكس صورة ما في الأخرى. وعليه سيتركز بحثنا على هذين الوجهين من العلاقة استناداً إلى منطق السنخية، حيث سنتعرف على طبيعة علم الذات بالآخر وبالعكس، وذلك كالآتي:

أولاً: الذات والعلم بالآخر

تعتبر مسألة العلم الإلٰهي من المسائل البارزة التي شهدت الكثير من الآراء المضطربة، لكنَّها على العموم ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بمنطق الأصل المولد (السنخية)، فبحسب هذا المنطق انَّ من اللازم أن تكون الذات الإلٰهية كل الأشياء، وحينما تعلم هذه الذات نفسها فإنَّها في الوقت نفسه تعلم الأشياء جميعاً. ومع انَّ هذه النتيجة لم يجمع عليها الفلاسفة المسلمون، إلَّا أنَّها كانت تراود أذهانهم بشكل أو بآخر، وامتدادها التاريخي يصل بنا إلى أفلوطين، وربَّما إلى أرسطو الذي يبدو أنَّه مقتنع بهذا الأمر، وإن كانت عباراته مجملة بهذا الخصوص. فقد جاء في شرح ثامسيطوس لكتاب حرف اللام أنَّ أرسطو يعتقد بأنَّ الله تعالى لا يعقل الصور الخسيسة، بل يعقل ما هو غاية في الشرف، كما أنَّه لا يمكنه في الطبع أن يعقل الأشياء فرداً فرداً، بل عقله لشيء واحد فقط هو غاية في الفضيلة، وهو المتمثل بذاته، فيكون عقله للأشياء عبارة عن دفعة واحدة بعقله لذاته، فيكون العقل والمعقول منه واحداً،

---

(١) محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، ص٤٠٤.

فالعقل الأول يعقل العالم لأنَّه إذا عقل ذاته عقل من ذاته أنَّه علَّة جميع الأشياء ومبدؤها[١].

لكن الأمر عند أفلوطين واضح، ذلك أنَّه يصرح بأنَّ ذات الحق كل الأشياء، لذا كان من الطبيعي أن يكون علمه بذاته هو عين علمه بالأشياء جملة. مع هذا نجد بعض الدارسين المحدثين من يرى خلاف ذلك. فالأستاذ يوسف كرم يعتقد بأنَّ أفلوطين ينفي العلم الإلٰهي بذاته وكذا الموجودات الصادرة عنه ويجعل الماهيات المعقولة صوراً في العقل التالي الذي يلزم عن المبدأ الأول[٢].

ولا شك أنَّ هذا الاعتقاد يجانب الصواب، فعلى الأقل انَّ نصوص أفلوطين دالة على أنَّ المبدأ الأول يعقل ذاته ويعلمها، ومن ذلك قوله: إنَّ «الفاعل الأول والعلَّة القصوى إنَّما هو هوية فقط لا يخالفه شيء من الصفات البتة، ولا يطلق (كل) ولا (كلية) ولا (صورة) عليه.. فالهوية أكثر عموماً من الكل، والكل أكثر عموماً من الصورة.. ولما كان ذاته مكشوفة لذاته، كان عالماً لذاته بذاته، وكان العلم والمعلوم واحداً معاً»[٣].

كذلك فإنَّه لما كان يرى الحق عين الأشياء فلابدَّ أن يكون قوله متضمناً للحكم بالعلم بالأشياء في مرحلة ذاته نفسها، رغم أنَّ بعض عباراته قد تدلُّ على أنَّ علمه بالأشياء يأتي فقط عن طريق العقل الذي بعده، مثلما هو قول الفارابيين وأتباعهما من الفلاسفة المسلمين. فمثلاً

---

(١) شرح ثامسيطوس لكتاب حرف اللام لأرسطو، ضمن: أرسطو عند العرب، دار القلم، بيروت، ج١، ص٢٠ ـ ٢١.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، ١٩٤٦م، ص٣٠.

(٣) أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدَّم لها عبد الرَّحمٰن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥، ص٢٠٢.

أنَّه يقول: «إنَّ العقل هو الأشياء كلها، إلَّا أنَّه بنوع كلي. فإذا عقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها. وإذا ألقى بصره على ذاته يكون قد أحاط بجميع الأشياء التي دونه، وهذا معنى قول الحكيم: إنَّ الله خلق العقل وبذر فيه جميع الأشياء»[١].

أمَّا لدى الفلاسفة والعرفاء المسلمين فيلاحظ أنَّهم اختلفوا في طبيعة العلم الإلٰهي بالأشياء إلى عدد من التصورات، هي تلك التي تعود إلى الفارابيين وأتباعهما، وإلى المسلك المشائي كما يمثله ابن رشد، ومن بعده إلى النهج الإشراقي كما لدى زعيم الإشراق السهروردي، ومن ثم أخيراً إلى النهج الجمعي كما لدى صدر المتألهين الشيرازي ومن سبقه من العرفاء. وكل ذلك سنتعرف عليه كالآتي..

نظرية الفارابي وطبيعة العلم الإلٰهي

هناك عدَّة خصائص لنظرية الفارابي في العلم الإلٰهي، ذلك أنَّها من جهة ترى هذا العلم عبارة عن علم صوري بالأشياء. كذلك فإنَّ هذا العلم لا يكون في عين الذات وإنَّما بعدها. وأيضاً فإنَّ طبيعة هذا العلم نابعة عن نظام السببية، حيث أنَّ علم الحق بذاته يترتب عليه علمه بالأشياء تبعاً لعلاقة العليَّة. بل انَّ نظام الوجود والكون عند الفارابي مرتب ترتيباً سببياً ضمن سلسلة العلَّة والمعلول، وذلك بحسب ما عليه ترتيب العلم الإلٰهي بالأشياء بعد علمه بذاته[٢].

وكذا انَّ ابن سينا يرى أنَّ المبدأ الأول يعقل ذاته أولاً فيترتب على ذلك

---

(١) أفلوطين عند العرب: ص٢٠٩. كذلك: ص٣٢ ـ ٣٣.

(٢) أنظر رسائل الفارابي التالية: رسالة الفصوص، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، تصحيح الشيخ فريد، خ. ديتريصي، طبع في مدينة ليدن، ص٧٨. ورسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٤٥هـ ـ ١٩٢٦م، ص٤. ورسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي السابقة، ص٨.

أنَّه يعقل ما دونه من حيث أنَّه علَّة له، ومن ثم يعقل سائر الأشياء تبعاً لما عليه ترتيب الأشياء ضمن سلسلة العلَّة والمعلول[1]. ومن حيث كون العلم الإلٰهي علماً عقلياً غير حسي فإنَّه لا يعقل الحوادث والجزئيات إلَّا على نحو كلي.

هكذا انَّ نظرية الفارابي ترى أنَّ علم الحق بالأشياء هو علم صوري وكلي، لكنَّه ليس عين علمه بذاته، بل يأتي تالياً له في العقول أو العقل الذي يليه وفيه جميع صور الأشياء[2].

وهذا العلم هو عبارة عن الكل في الواحد والكثرة في الوحدة. فالفارابي يقرر انَّ علم الحق بالكل يأتي بعد ذاته وبعد علمه بذاته[3]. وهو بهذا يتحاشى اعتبار ذات الحق عين صور الأشياء، لذلك أنَّه يردها إلى صفاته المتمثلة بترتبات العقول التي بعده، وما العلم الإلٰهي للأشياء إلَّا العلم بالصور أو العقول اللازمة عن علمه بذاته، حيث انَّ علمه بها عبارة عن نفس وجودها من دون فرق[4].

وربَّما بدا على الفارابي مثل هذا التحفظ في قوله: «الأول يعقل ذاته

---

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، طبعة ثانية، القسم الثالث، ص٢٠١.

(٢) لابن سينا نص في (الإشارات والتنبيهات) يبدي فيه ابتداءاً أنَّ المبدأ الحق يدرك الأشياء في ذاته، لكنَّه سرعان ما ينقضه، ذلك أنَّه يقول: «إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية للأول بإشراق الأول، ولما بعده من ذاته..».
لكن رغم تصريحه هذا في إدراك المبدأ الأول للأشياء في ذاته، إلَّا أنَّه يعود فيقول في نفس الصفحة: «ولعلَّك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت، ثم سلمت انَّ واجب الوجود يعقل كل شيء، فليس واحداً حقاً، بل هناك كثرة. فنقول: إنَّه لما كان يعقل ذاته بذاته، ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة؛ جاءت الكثرة لازمة متأخرة، لا داخلة في الذات مقومة، وجاءت أيضاً على الترتيب» (الإشارات والتنبيهات: قسم ٣، ص٢٠٢).

(٣) كتاب الفصوص: ضمن رسائل الفارابي، مصدر سابق، ص٥.

(٤) رسالة التعليقات: ضمن رسائل الفارابي، مصدر سابق، ص٨.

وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها، فإنَّه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها»[1].

وأغلب الظن أنَّ نظرية الفارابي متأثرة ببعض نصوص أفلوطين كما في كتاب (اثولوجيا) المنسوب خطأ إلى أرسطو.

محاور النظرية

ممَّا سبق يمكن تحليل نظرية الفارابي إلى ثلاثة محاور كالآتي:

المحور الأول: انَّ هذه النظرية صورية «ذهنية»، أي أنَّها ترى العلم الإلٰهي علماً قائماً تبعاً لوجود الصور العقلية، ولا تجيز أن يكون هناك علم آخر كالمشاهدة الإشراقية وما إليها.

فإذا ما كان للذات الإلٰهية أن تعلم بوجود الأشياء الكونية فإنَّها بحسب هذه النظرية لابدَّ أن تتعقلها كصور ذهنية، ولا يمكن أن يكون هذا العلم على نحو المشاهدة الفعلية كالذي يحصل عندنا نحن البشر، وذلك لانعدام الآلات والحواس في عالم العقول المفارقة، بل وباعتبار أنَّ المشاهدة تفضي إلى أن يكون العلم علماً متغيراً تبعاً لتغير الحوادث الكونية، وهو أمر محال وجوده في ذلك العالم المجرد.

المحور الثاني: انَّ هذه النظرية لا تجيز أن يكون العلم الإلٰهي بالأشياء في كينونة الذات الإلٰهية نفسها، فهي تقر بالوجود العلمي للأشياء بعد الذات، أي في مرحلة العقل الأول.

وابتداء من هذه المرحلة يتناقص الكمال في العلم الصوري للأشياء بصورة مضطردة بحسب ما عليه العقول السماوية من مراتب، فكلَّما كانت قريبة من العلَّة الأولى فإنَّها تكون أكمل صورة وعلماً، وهكذا يتم نظام

---

(١) الفارابي: السياسة المدنية، حققه وقدَّم له وعلَّق عليه فوزي متري نجار، انتشارات الزَّهراء، إيران، ١٤٠٨هـ، ص٣٤.

التنزل بين هذه العقول مرحلة فمرحلة؛ حتى ينتهي أخيراً عند مرتبة العقل الفعَّال الأخير، وذلك وفق ترتيب عليّ لا زماني. إذن بحسب هذه النظرية يحال أن تكون الذات الإلٰهية محلاً للصور، ومبرر ذلك يأتي من الخشية في انثلام الوحدة الإلٰهية[1]، فتكثر الصور في الذات الإلٰهية يبعث على تكثر هذه الذات. وبالتالي كان لابدَّ أن يكون العلم بالصور لازماً عن علمه بذاته، وهذا العلم هو عين إيجادها بلا اختلاف، فلا يمكن أن يتقدم تعقل الصور على وجودها، وإلَّا فإنَّه يفضي به إلى التسلسل[2].

لكن مع ذلك فإنَّ لابن سينا تردداً في الأمر، وهناك من اتهمه في بعض كتبه (المشرقية) أنَّه قائل بوجود الصور العلمية في مرحلة الذات الأولى[3].

المحور الثالث: انَّ هذه النظرية ترى العلم الإلٰهي الصوري يتصف بهيئة كلية لكل ما هو جزئي حادث، أي أنَّه عبارة عن علم بالجزئيات على نحو كلي. وسبق للفارابي إن كشف عن هذا البعد بأن اعتبر المبدأ الأول يعقل الأشخاص التي تعود إلى الأنواع الكائنة الحادثة لا من حيث ماهي عليه من أمر شخصاني جزئي، وإلَّا اقتضى الأمر أن تكون هناك إشارة حسية، والمبدأ الأول منزَّه عنها، لذا كان لابدَّ أن يكون تعقله للأشخاص عبارة عن تعقل كلي يصح حمله على جميع الأشخاص وليس على بعض منها فحسب[4].

وكذا ما قرره ابن سينا من أنَّ العلم الإلٰهي للحوادث المتغيرة

---

(١) أنظر ابن سينا: التعليقات، ص١٢٠ و١٥٢ و١٥٤. وصدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص٩٨. وملا نظر علي الكيلاني: رسالة تحفه، ضمن رسائل فلسفي، تصحيح وتعليق جلال الدِّين اشتياني، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفه إيران، ص٤١٩.

(٢) ابن سينا: التعليقات، ص٤٨ ـ ٤٩ و١٤٩.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات/القسم الثاني، ص١٣٣ ـ ١٣٤. وعبد الرَّحمٰن الجامي: الدرة الفاخرة، مع انضمام حواشي وشرح لعبد الغفور اللاري مع حكمت عمادية، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مك گيك، شعبة طهران، ١٩٨٠م، ص١٤ ـ ١٨.

(٤) الفارابي: رسالة التعليقات، نفس المعطيات السابقة، ص١١.

يحصل على نحو كلي كي لا يستلزم أن يكون هناك علم متغير نتيجة التأثر بالحادث المعلوم، لذلك فقد صور الكيفية بأنَّه يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنَّها لم توجد بعد، ويعرف أوقاتها وأزمنتها، فإذا وجدت لم يتجدد علمه بها، بل هو يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة، وكذا يعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلي أيضاً، وذلك عن طريق الإدراك الشرطي الصادق بأنَّه كلَّما كان كذا فسيحصل كذا في وقت كذا[1].

وعليه اعتقد ابن سينا أنَّ الحق منزَّه عن تعقل الفاسدات والإعدام كالشر والنقص، واعتبر إن تعقل هذه الأُمور لا يكون إلَّا من خلال سبق حالة القوَّة على الفعل، وأيد ذلك بالبصير الذي لا يرى الظلمة إلَّا إذا كان بصيراً بالقوَّة لا الفعل[2]، وهو ما لا ينطبق على العلم الإلٰهي. وبرر نصير الدِّين الطوسي مثل هذا العلم الكلي الذي يقول به الفارابيان لعلَّة لا تعود إلى جهة النقص في المبدأ الأول، بل لكون الأشياء المتغيرة لا تقبل التعقل، وإن كانت قابلة للتحسس والتوهم والتخيل، وكل ذلك معدوم لدى الأول[3]. وهو ذات التبرير الذي أدلى به الفارابي من قبل.

نقد المحاور

تلك كانت نظرية الفارابي، وقد قلنا إنَّ فيها ثلاثة أُمور، الأول انَّها صورية ذهنية. أي أنَّ العلم الإلٰهي هو علم صوري. والثاني هو أنَّ العلم الإلٰهي بالأشياء هو علم خارج الذات الإلٰهية. والثالث هو انَّ هذا العلم هو علم كلي ليس فيه من العلم الذي يخص الجزئيات والحوادث بما هي

---

(١) ابن سينا: رسالة التعليقات، ص١٤ و٦٦. كذلك: الإشارات والتنبيهات/ القسم الثالث والرابع، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨م، ص٧١٧ ـ ٧٢٠.

(٢) المبدأ والمعاد: لابن سينا، ص٣٢.

(٣) الطوسي: مصارع المصارع، نفس المعطيات السابقة، ص١٣٥.

جزئيات وحوادث. ويلاحظ أنَّ جميع هذه الأُمور كانت موضع نقد الفلاسفة المتأخرين كالذي يتبين لنا كالآتي..

١ ـ نقد العلم الشرطي:

لو بدأنا أولاً بالأمر الثالث من النظرية، وهو القول بنفي العلم الجزئي، فالملاحظ انَّه دارت حوله مساجلات وتخريجات عديدة وسط الفلاسفة المتأخرين. فالغزالي اعتبر هذا الأمر أحد ثلاث مسائل كفر القائلين بها، حيث أضاف إلى هذا الأمر مسألة الاعتقاد بقدم العالم وإنكار المعاد الجسماني[١].

ومن الناحية العلمية رأى الغزالي انَّ القول بالعلم الكلي دون الجزئي هو أيضاً لا يخلو من إشكال يتعلق بلزوم التعدد في العلم الإلٰهي من حيث تعدد الأنواع والأجناس. لكن يمكن القول انَّ الفارابي وابن سينا ومن أتبعهما حاولوا تدارك هذه المشكلة من التعدد، وذلك اعتماداً على نظام الترتيب التسلسلي. فابتداء هناك العلم الإلٰهي بالذات، ومن ثم يلزم عنه صورة المعلول الأول، ثم صورة المعلول الثاني لدى الأول، وبعدها صورة المعلول الثالث لدى الثاني.. وهكذا على التتابع حتى ينتهي الأمر إلى العقل الأخير الذي يلزم عنه الصور المتكثرة للعالم الأرضي.. وقد اعتبر الغزالي أنَّ الفلاسفة اضطروا لنفي العلم الإلٰهي بالغير مطلقاً، احترازاً عن لزوم الكثرة في ذاته، ولكن خالفهم ابن سينا الذي لم ير تناقضاً في الاعتقاد بذلك العلم مع نفي الكثرة عنه كلياً[٢]. وقد صور ابن رشد نقد الغزالي لابن سينا في لزوم الكثرة عن العلم الكلي[٣].

وهناك من حاول توجيه هذه النظرية مثلما هو الحال مع المحقق

---

(١) تهافت الفلاسفة: مصدر سابق، ص٣٠٧ ـ ٣٠٨.
(٢) المصدر السابق: ص١٧٧ ـ ١٧٩.
(٣) تهافت التهافت: ص٣٤٣.

الدواني في شرحه للعقائد العضدية الذي رأى انَّ كلام ابن سينا في هذا الأمر يعني أنَّه لما كانت الكلية والجزئية وصفين للإدراك لا للمدرك، فالإدراك بالعقل يُسمَّى كلياً، وبالحواس يُسمَّى جزئياً، لذا كان المعنى هو أنَّ الله يدرك الكليات على نحو من التعقل، كما ويدرك الجزئيات على وجه جزئياتها، غير أنَّ طريق إدراكه لها يختلف عن طريق إدراكنا نحن، ضرورة أنَّه منزَّه عن الحواس والآلات(١).

كذلك ظنَّ صاحب (المحاكمات) الشيرازي؛ انَّ ما فهمه الطوسي لرأي ابن سينا في الموضوع ليس سليماً، إذ كان الطوسي يرى أنَّ ابن سينا يمنع أن يكون الحق عالماً بالجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها، متصوراً أنَّ علماً كهذا لا يكون إلَّا بآلات جسمانية حسية تبعث على التغير في ذات العلم. وقبال ذلك أخذ الشيرازي يوجه مقصد ابن سينا دون الاضطرار إلى الفهم الآنف الذكر، وهو أنَّ العلم بالجزئيات المتغيرة إنَّما يكون متغيراً فقط في حالة كونه علماً زمانياً يحضر في زمان دون آخر، وذلك بخلاف العلم المجرد عن الزَّمان كعلم الأول بالعالم أزلاً وأبداً، حيث لا تغير فيه مطلقاً، وذلك باعتبار أنَّ جميع الأزمنة وكذا الأمكنة مطوية عنده وحاضرة لديه بلا بعد ولا غياب، ممَّا يثبت علمه بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة(٢).

لكن الحق يُقال إنَّ مثل هذا التوجيه وما قبله لا يتفق مع ما نصَّ عليه ابن سينا في الطبيعة الشرطية الصادقة للعلم الإلٰهي. فالعلم الشرطي شيء، والعلم بمجريات الواقع شيء آخر، فالإدراك بحسب العلم الشرطي والقائل إنَّه كلَّما كان كذا فسيحصل كذا في وقت كذا؛ة لا يتطابق مع العلم بمجريات الواقع من حيث أنَّها مجريات ووقائع جزئية متغيرة.

---

(١) عن: سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م، ص٣٩٥.

(٢) المصدر السابق: ص٣٩٦.

٢ ـ النظرية المشائية ونقد العلم البعدي:

أمَّا بخصوص الأمر الثاني، وهو المتعلق بمحل العلم الإلٰهي بغيره، فالذي يلاحظ أنَّه أخذ تخريجاً وتوجيهاً من قبل ابن رشد إلى الدرجة التي تمَّ فيها إسقاط فهمه الخاص على رأي ابن سينا. فقد علمنا أنَّ الفارابيين حولا العلم الإلٰهي بالأشياء إلى خارج حضرة الذات الإلٰهية ابتداءاً من المعلول الأول المسمى بالعقل الأول، لكن ابن رشد ظنَّ أنَّ ابن سينا أراد أن يقول بأنَّ علم المبدأ الأول بذاته هو عين علمه بغيره، وإن لم يتيسر له شرحه وتوضيحه.

وعنده انَّ هذا العلم لا يمكن اعتباره كلياً كالذي أراد ابن سينا إثباته، وذلك باعتبار انَّ هذا العلم ليس فيه قوَّة مثلما يحصل في العلم الكلي الذي يتحقق فيه العلم للجزئيات بالقوَّة. كما أنَّه ليس علماً جزئياً، وذلك لكون الجزئيات لا نهاية لها، وبالتالي فهي غير قابلة للحصر العلمي. إذن انَّ العلم الإلٰهي ليس قائماً على الكلي والجزئي كالذي فينا، ومن ثم فلا يمكن إدراك كيفيته.

مع هذا فإنَّ ابن رشد يرى أنَّ كل علم مفارق للمادة ومنه العلم الإلٰهي إنَّما يتحد فيه العلمان الكلي والجزئي، فيكون بذلك الأصل والأساس لهذين العلمين الأخيرين، فعندما يفيض على عالمنا ينقسم إلى كلي وجزئي رغم أنَّه ليس هذا ولا ذاك، وإن كان أشبه بالأخير منه إلى العلم الكلي.

ويهدف ابن رشد في رأيه السابق إلى القول بأنَّ العلم الإلٰهي هو نفس الذات المؤلفة من صور جميع الموجودات المتحدة اتحاداً بسيطاً لا يخلو من كثرة وتفصيل، إذ عقل الذات لنفسها باعتبارها مجردة هو عقل جميع الموجودات من دون حيثية أخرى[1]، وذلك على شاكلة ما أطلق

---

(١) تهافت التهافت: ص٣٤٣ ـ ٣٤٥ و٥٠٧. كذلك ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٨٦م، ج٣، ص١٧٠٨.

عليه المتأخرون فيما بعد (بسيط الحقيقة كل الأشياء). أو يمكن القول إنَّ ذلك ممَّا يتفق مع بعض حيثيات مقالة صدر المتألهين كما سنرى. لكن المشكلة التي تعترض مقالة ابن رشد والأرسطيين جميعاً هو تفسير الكيفية التي عليها العلم الإلٰهي للحوادث المستقبلة، حيث أنَّ المادة في النظر الأرسطي الرشدي منفصلة عن مبدأ الوجود الأول وغريبة عنه. ورغم انَّ ابن رشد تعرض إلى مشكلة علاقة الإيجاد التي تربط المبدأ الأول بالمادة؛ إلَّا أنَّه لم يشر إلى طبيعة إشكالية العلاقة العلمية التي تربطه بها، فضلاً عن علاجها، إذ كيف يمكن التوفيق والموائمة بين العلم القديم وبين المادة خازنة الصور وهي منفصلة عنه[١]؟

والخلاف بين النظرية الفارابية والنظرية الأرسطية يتحدد بأنَّ الأولى ترى أنَّ مبدأ الوجود الأول يعلم ذاته، إلَّا ذاته دون أن يعلم أي أمر آخر خارجها، لكنَّه من حيث علمه بذاته فإنَّه يعلم جميع الموجودات ضمن عين الذات على أتم وجه وأكمل ترتيب.

بل بحسب هذه النظرية أنَّ كل مفارق لا يسعه أن يعلم المعلول الذي يتولد عنه ممَّا هو دونه، وذلك لأنَّه لو علمه لأصبح المعلول علَّة، لكن العكس صحيح، وهو أنَّ كل معلول مفارق يعلم علته، إلَّا أنَّ ذلك لا يعني أن يعلم المعلول علته بنفس الدرجة التي فيها تعلم العلَّة ذاتها، أي لا يعني أن يعلم من هو أقل شرفاً نفس ما يعلمه ذلك الذي هو أعلى شرفاً ورتبة، إذ لو كان الأمر كذلك لأصبح المعلول متحداً مع علته تمام الاتحاد، أي لكانا أمراً واحداً بلا تعدد. فهذا هو علَّة قول الفلاسفة الأرسطيين إنَّ مبدأ الوجود الأول لا يعلم إلَّا ذاته، وإنَّ الذي يليه إنَّما يعلم الأول ولا يعلم ما دونه لأنَّه معلول، ولو علمه لعاد المعلول علَّة، بل واعتقدوا أنَّ علم المبدأ الأول بذاته هو منشأ كونها علَّة جميع

(١) تهافت التهافت: ص٥٠٦ ـ ٥٠٧.

الموجودات، أمَّا ما يعلمه كل عقل من العقول المفارقة الأخرى التي تحت المبدأ الأول فإنَّه يكون منشأ علَّة تخليق الموجودات الخاصة بهذا العقل دون تجاوزها[1]. على ذلك فإنَّ ابن رشد يحمل بعض المشائين مسؤولية مذهب أرسطو وتصويره بأنَّه قائل انَّ المبدأ الأول إنَّما يعلم معلوله بعد علمه بذاته[2]. والصحيح عنده كما أسلفنا هو أنَّ العلَّة لا تعلم إلَّا ذاتها، وانَّ المبدأ الأول هو أيضاً لا يعلم إلَّا ذاته فحسب.

والملاحظ انَّ كلا النظريتين الفارابية والأرسطية يمكن أن تجد تبريرها لعلم المبدأ الأول بغيره من خلال المبدأ الفلسفي القائل: (العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول). وهو المبدأ الذي يتكىء على نطق السنخية.

فالنظرية الفارابية ترى أنَّه وفقاً لهذا المبدأ يمكن تبرير تسلسل العلم والتعقل ابتداءاً من مبدأ الوجود الأول فما دونه، حيث أنَّ علمه بذاته عبارة عن علمه بها بما هي علَّة، وبالتالي فإنَّه يعلم المعلول الأول من خلال علمه بذاته، وعلمه بالمعلول الأول يؤدِّي إلى علمه بالمعلول الثاني، من حيث أنَّ المعلول الأول عبارة عن علَّة أيضاً، العلم بها يفضي إلى العلم بمعلولها، وهكذا حتى يكون المبدأ الأول عالماً بالكل من خلال علمه بذاته، وذلك بحسب النظام والتسلسل الرتبي.

كذلك فإنَّ النظرية الأرسطية يمكن تبريرها بتلك الحجَّة السابقة.

فابن رشد يبرر عملية علم المبدأ الأول بما دونه انطلاقاً من كون العلَّة تعلم معلولها بما تعقل به ذاتها[3].

وهذا يعني انَّ الأول يعلم جميع ما دونه من نظام الأشياء وترتيبها

---

(١) تهافت التهافت: ص٢١٧ ـ ٢١٨.

(٢) المصدر السابق: ص٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٧٠٧ ـ ١٧٠٨.

على ما هي عليه، وذلك لأنَّ ذاته عبارة عن كل الأشياء على نحو التمام والكمال والترتيب والنظام. فإدراك الأول لذاته هو إدراكه لهذا النظام والترتيب، وبالتالي فهو في حدِّ ذاته عبارة عن إدراك الأشياء التي دونه. إذن فإنَّه بحسب النظرية الأرسطية أنَّ الاتكاء على المبدأ الفلسفي آنف الذكر لا يلزم عنه العلم الخارجي، أي علم الذات بالموضوع على نحو التقابل بين الذات والخارج، وهو خلاف تصور النظرية الفارابية.

على انَّ المبدأ الفلسفي (العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول) يدعو إلى خطأ ما تتمسك به النظرية الفارابية، إذ لابدَّ من الاعتراف بأنَّ مبدأ الوجود الأول عبارة عن كل الأشياء بترتيبها وتنظيمها، إذا ما أردنا تصحيح العلم الإلٰهي بغيره من الموجودات، حيث لا مبرر لهذا العلم إن لم تكن العلَّة تحمل في ذاتها كل ما في المعلول من وجود على نحو الكمال والتمام.

وبه لا يعقل استثناء المبدأ الأول من هذا المضمون؛ طالما تمَّ الاعتراف بكونه علَّة لغيره من الموجودات، وبالتالي فهو يحمل كل ما في دونه من المعلولات على النحو الأتم. وكما يقول بعض المحققين المتأخرين: «إنَّ وجود المعلول لما كان رشح وجود العلَّة وفيضاً منه، فكان الوجود قد زاد عليه وفاض على غيره، فوجودات جميع الموجودات على كثرتها كأنَّها مجتمعة بعنوان الوحدة في الوجود ما هو علَّة لها حقيقة، وهذا هو المسمى عندهم بالوجود الجمعي، فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه، فالعلم به علم بالجميع على الإجمال، فوجود العلَّة هو صورة الجميع، لكن بلا كثرة في ذاته تعالى، وهذا أحد معاني كلام المعلم الثاني: (هو الكل في وحدة)»[1].

أمَّا النظرية الأرسطية فهي وإن أمكن تبريرها وفقاً لذلك المبدأ الفلسفي، لكن من الواضح أنَّها تجابه مشكلتين:

---

(١) تحفه: ص٢٤٧ ـ ٢٤٨.

الأولى: إنَّ النظرية الأرسطية، متمثلة بابن رشد، تفضي إلى المقالة الصوفية الشخصية التي تقر بأنَّه ليس في العين موجود غير الله. ذلك أنَّها تحيل أن تعلم العلَّة معلولها، بمبرر أنَّ هذا العلم يفضي إلى اتحادهما أو انقلاب المعلول إلى العلَّة، إذ لا شيء يعلمه المفارق إلّا ويتحد به وذلك لعدم وجود المادة المانعة من الاتحاد. لكن هذا المحذور بعينه يصدق على هذا الخيار للنظرية الأرسيطة. إذ أنَّ المعلول بحسبها هو الذي يعلم العلَّة دون عكس، وعلمه لها هو عين ذاته من دون اختلاف، وذلك لنفس الاعتبار من اتحاد العالم بالمعلوم. نعم يمكن أن يجاب على ذلك بأنَّ ما يعلمه المعلول من علته إنَّما هو بحسب رتبته من الوجود الناقص مقارنة بالعلَّة، فهو بالتالي لا يمكنه أن يعلم ذاتها بالتمام والكمال، وإلَّا فإنَّه ينقلب فيكون عينها وهو مستحيل بحسب (القوانين الحكمية).

مع هذا فإنَّ الجانب الذي يتم فيه العلم والتعقل يفضي إلى الاتحاد الشخصي كالذي تقوله الصوفية. فمثلاً بخصوص العلاقة بين المبدأ الأول والمعلول الصادر عنه، انَّ هذا الأخير يعلم من المبدأ الأول بحسب ما عليه من الرتبة الوجودية، وبالتالي فإنَّه لا يمكنه أن يعقل ويعلم المبدأ بتمامه وكماله، وإنَّما يعلم شيئاً منه دون آخر، لكنَّه من حيث علمه بالشيء الأول فإنَّه يتحد به دون الآخر، الأمر الذي يفضي إلى أن يصبح الأول منه ما هو معلوم ومنه ما هو غير معلوم، وبجزئه المعلوم هو عبارة عن نفس المعلول لاتحاد العالم بالمعلوم والعاقل بالمعقول، وهذا يعني أنَّ المعلول قد أصبح جزءاً من المبدأ الأول وليس خارجاً عنه.

وهكذا الأمر مع كل معلول مفارق بالنسبة لعلاقته بعلته، حيث يصبح كل معلول جزءاً من علته، وبالتالي يمكن القول إنَّ الأمر يفضي إلى عدم وجود شيء خارج الذات الإلٰهية، وكل ما نعده شيئاً وموضوعاً إنَّما هو متضمن ضمن هذه الذات الشخصية الشاملة، وذلك كالذي تريده الصوفية في مقالتهم عن وحدة الوجود الشخصية، ممَّا لا يتناسب

وأطروحة ابن رشد وغيره من الفلاسفة الأرسطيين. بل هذا الأمر ينطبق كذلك على النظرية الفارابية وجميع النظريات التي تسلم بكون إيجاد العاقل لشيء آخر هو نفس تعقله، وكذا العكس، أو أنَّ فعل التعقل هو ذاته فعل الوجود، وذلك استناداً إلى اتحاد العاقل بالمعقول التي يحال فيها أن يكون بين المتحدين أمران متغايران إلَّا بالاعتبار.

الثانية: هو انَّ العلم الذي تتحدث عنه النظرية الأرسطية هو علم مغلق على الذات، وذلك في جميع المفارقات وعلى رأسها مبدأ الوجود الأول، إذ كيف يتسنى للذات الإلٰهية وغيرها من الذوات المفارقة أن تعرف بأنَّ لها معلولاً خارجاً عن ذاتها، بل وأنَّه على شاكلتها؟ فهذه المعرفة لا تخضع إلى تبرير المبدأ الفلسفي (العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول).

ويمكن القول إنَّ النظرية الأرسطية يمكنها أن تؤكد إدراك العلَّة لمعلولها وذلك بما تحمله من صورة المعلول في ذاتها، فإدراكها للمعلول إنَّما هو بحسب (ذاتها) من دون أن يكون لهاعلم به (في ذاته). فإدراكها للآخر (المعلول) ليس إدراكاً له على أنَّه «آخر»، بل إدراكها له من حيث هو عين ذاتها ولو على نحو التمام والكمال، أي أنَّ المدرك متحد مع المدرك، وانَّ العلّة لا ترى غير ما في نفسها من صورة المعلول، ولا يظهر أمامها ما نطلق عليه «الآخر». فهي بالتالي تجهل حقيقة هذا «الآخر» إن كان له وجود مستقل عنها أم لا. لذا فإنَّنا هنا أمام شبهة شبيهة بتلك التي أراد باركلي أن يوقعنا في فخها، وهو أنَّ إدراكنا للآخر لا يستلزم وجود هذا الأخير خارجاً عن ذاتنا، فكل ما هو موجود لا يتجاوز ذاتنا المدركة وإدراكاتها المباشرة، ولو عدمت الذات المدركة لما كان هناك وجود قط.

وكما ينطبق هذا على إدراك العلَّة للمعلول، حيث إنَّ العلَّة لا تدرك المعلول كشيء مستقل، بل تدركه بما تحمل من صورة له في ذاتها كما

قدمنا، فكذلك يمكن القول من الناحية العكسية أنَّ إدراك المعلول لعلته لا يعني أنَّه يعي أنَّها مستقلة عنه، إنَّما هذا الإدراك هو عين ذات المعلول بلا اختلاف فكيف يمكنه أن يعي أنَّها مستقلة عنه وكونها أكمل وأتم منه، بله أنَّه جاء على شاكلتها؟ فكل ذلك ما لا سبيل إليه باعتبار أنَّ كل علمه إنَّما هو من حيث صورتها في ذاته. لا يشفع في الأمر ما تراه النظرية الأرسطية من كونه محض التعلق أو الإضافة مع علته[1]. كما أنَّ رأي ابن رشد في كون المعلول يعلم من ذاته معنى مضافاً إلى علته[2]؛ يحتاج إلى دليل خاص غير ما هو مطروح. فكل ما يمكن أن يُقال هو أنَّ علمه بذات العلَّة مرتد إلى علمه بذاته، وهو أمر لا يبرر العلم بما هي في ذاتها، ولا كونها مستقلة عنه، ولا أنَّه محض التعلق باعتباره غير منفصل عنها، ولا أنَّه جاء على سنخها.

هكذا يفضي الأمر إلى أن تكون الموجودات عبارة عن ذرَّات روحية «مونادات» مغلقة الإدراك، حيث لا تعرف كل منها ما يدور حولها. فلا العلَّة بإمكانها أن تعرف طبيعة معلولها، ولا حتى تعرف أنَّها علَّة لغيرها، وكذا الحال مع المعلول، فهو أيضاً لا يعرف طبيعة علته، ولا كونه معلولاً أو محض إضافة تعلقية. فالإدراك يظل إدراكاً استبطانياً ذاتياً محضاً، فلا يعرف أحد أصله ولا ما يلزم عنه. وهنا تأتي أهمية نظرية الإشراق النوري للسهروردي في حل هذه المشكلة والقضاء على تلك الثغرة وذلك من خلال نفي العلم الصوري برمته، أو بإضافة علم آخر إليه كالذي سعى إليه صدر المتألهين على ما سنرى.

٣ ـ النظرية الإشراقية ونقد العلم الصوري:

أمَّا بخصوص الأمر الأول من النظرية الفارابية، وهو القائل بالعلم

---

(١) تهافت التهافت: ص٣٣٨.

(٢) المصدر السابق: ص٢٠٤.

الصوري، فالملاحظ انَّ هذه الفكرة قد تعرضت إلى نقد جذري من قبل شيخ الإشراق السهروردي. فقد رأى هذا الفيلسوف العارف أنَّ المبدأ الأول مستغن عن الصور العلمية المشائية، حيث له «الإشراق والتسلط المطلق فلا يعزب عنه شيء، والأُمور الماضية والمستقبلية ممَّا صورها تثبت عند المدبرات السماوية حاضرة له؛ لأنَّ له الإحاطة والإشراق على حامل تلك الصور، وكذا للمبادىء العقلية، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرَّة في السَّماوات ولا في الأرض.. وفي الجملة؛ الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير.. وعلمه وبصره واحد»[1].

وقد أيد صدر المتألهين ما قاله السهروردي وأعاب على نظرية العلم الصوري لكونها عارية عن الشهود العيني الإشراقي، سواء بالنسبة للإبداعيات أو الفاسدات، وعجب من المحقق الطوسي كيف لم يلتفت إلى ضرورة انكشاف جميع الأشياء عنه بذواتها، إذ اقتصر على انكشاف العقول والصور العقلية للأشياء الكلية والجزئية، وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناطاً لعلمه بالماديات.

وبرأيه أنَّ العلم إذا كان عين الإيجاد والمعلوم عين المعلول؛ فإنَّه لا حاجة في صدوره عن الفاعل إلى علم صوري سابق، بل علمه للأشياء يكون عين حضورها بأنفسها لا بحصول صور ذهنية مطابقة لها. لذا اعتبر نظرية ابن سينا تفضي إلى أن يصدر الكثير عن الواحد، وذلك لأنَّ المعلول الأول إذا كان صدوره عن المبدأ الأول مشروطاً يسبق صورته؛ فسيلزم أن تكون الصورة الأولى علَّة لحصول اللازم المباين ولحصول صورة أخرى، فيفضي بالحق إلى أن يفعل فعلين مختلفين باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة[2].

---

(١) المشارع والمطارحات: نفس المعطيات السابقة، ص٤٨٧ ـ ٤٨٨.

(٢) صدر المتألهين: شرح الهداية الأثيرية، ص٣٢٣ ـ ٣٢٥. والمبدأ المعاد: ص١٠١ و١٠٤ ـ ١٠٦.

لكن ـ والحق يُقال ـ إنَّ هذا النقد غير وارد على نظرية الفارابيين، وذلك لأنَّهما يعدان العلم الإلٰهي بالعقول هو عين إيجادها، دون أن يكون هناك سبق لصورها على وجودها.

على أنَّه إذا كان عيب نظرية الفارابيين هو كونها عارية عن الشهود العيني، فإنَّ عيب نظرية السهروردي هو أنَّها قد تخلت عن العلم الصوري كلياً، مع أنَّ هذا العلم هو ممَّا يفترضه منطق السنخية الذي يبرر كون المبدأ الأول يحمل كمالات جميع الأشياء. وعليه جاءت أهمية نظرية صدر المتألهين التي أكدت على ضرورة إثبات العلمين الصوري والإشراقي، كالذي يتبين لنا كالآتي..

نظرية الجمع بين العلمين

يذهب صدر المتألهين إلى أنَّ الذات الإلٰهية عبارة عن صور الأشياء كلها، وهو بذلك يتفق مع النظرية المشائية لابن رشد. لكنَّه مع هذا لا يرى أنَّ هناك شيئاً مستقلاً ومنفصلاً عن تلك الذات كالمادة أو الهيولى. الأمر الذي يتسق ومنطق السنخية في العلاقة التي تربط بين العلم الإلٰهي وبين الحوادث الصورية التي تجري في المادة، دون أن يقتضي ذلك تغير العلم تبعاً الحوادث المتغيرة. ذلك أنَّ صدر المتألهين لا يقتصر على هكذا علم، إنَّما يضيف إليه ذلك المسمى بالعلم الشهودي الحضوري أو الإشراقي، حيث تصبح الأشياء حاضرة مشهودة لا تفارقه أزلاً وأبداً. ممَّا يعني لزوم أن يكون حدوثها وغيابها أمراً نسبياً يخفي حقيقة كونها ثابتة الوجود، الأمر الذي يجد تبريره ضمن نفس المنطق من السنخية.

إذن بحسب هذه النظرية التي تعود إلى العرفاء، كما أقر بذلك صدر المتألهين واعتبرها موافقة للقوانين الحكمية[1]، انَّه لابدَّ من العلمين

---

(١) الأسفار: ج٦، ص٢٨٤.

الصوري والشهودي، بل لابدَّ من وجود ثلاثة أنواع من العلم الإلٰهي كالآتي:

فهناك علم صوري سابق لوجود الأشياء، حيث يكون إدراكها في مرتبة الذات الإلٰهية قبل وجود الأشياء، وهذا العلم هو إجمالي محض يعبر عن عين الذات الإلٰهية تبعاً لمقولة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، ممَّا يعني أنَّه أعلى مراتب الإدراك وأكملها[١].

كما أنَّ هناك علماً صوريّاً ثانياً مفصّلاً يأتي بعد الذات الإلٰهية، وهو ما يطلق عليه العلم بالأعيان الثابتة التي تلزم عن صفاته الخاصة، حيث أنَّها في الذات الإلٰهية مجملة، لكنَّها تتفصل بعد هذه الذات. فعلاقة هذه الذات بالأعيان علاقة وحدة بكثرة كلها مشهودة لديه على عدمها[٢].

وقد سبق للعارف حيدر الآملي أن أشار إلى كلا هذين العلمين، حيث صور العلم الإلٰهي بأنَّه عبارة عن العلاقة المجملة للأعيان الثابتة بالذات الأحدية، وذلك شبيه بعلاقة الشجرة بالنواة. فالشؤون الذاتية والحقائق الأزلية أو الأعيان الثابتة المجملة إنَّما وجودها في الذات الأحدية كوجود الشجرة في النواة، وحيث أنَّ الشجرة لا تنفك عن النواة، فإنَّ النواة إذا صارت عالمة بذاتها فقد صارت عالمة بجميع كمالاتها الشجرية من الأغصان والأوراق والأزهار والثمار وغيرها. وكذا هو الحال في العلاقة بين الحق ومعلوماته، فالعلم بالأعيان الثابتة هو نفسه عبارة عن العلم بالذات الإلٰهية، حيث أنَّه إذا صار الحق عالماً بذاته فقد صار عالماً بجميع الذوات والحقائق المكنونة مجملاً في ذاته المعبر عنها بالحضرة الأحدية. ومن ثم يكون ظهورها تفصيلاً في الحضرة الربوبية التي تتأخر عنها تأخراً ذاتياً[٣].

---

(١) رسالة تحفه: مصدر سابق، ص٢٥٦ و٢٥١. ومفاتيح الغيب: ص٢٧٠.

(٢) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ص٢١٧.

(٣) الآملي: جامع الأسرار، ص١٨٠ ـ ١٨١. ونقد النقود: ص٦٨٤.

فالعلم والأعيان بكثرتها المجملة هي عين الذات الأحدية من غير اختلاف. وللعارف القيصري بيان للعلم الشمولي بعد الذات الإلٰهية شبيه بذلك الذي يتحدث عنه الفارابيان، حيث يرى أنَّ الصور التي يشتمل عليها العقل الأول إجمالاً والنفس الكلية تفصيلاً عبارة عن حقائق الأشياء، فإفاضة المبدأ الأول عليهما بتلك الصور عبارة عن إيجاد تلك الحقائق فيهما، وكل ما في الخارج من الحقائق هي كالظلال لتلك الصور، حيث أنَّها تظهر في الخارج بواسطة ظهورها فيهما أولاً، ويحصل لهما العلم بها بعين تلك الصور الفائضة عليهما وليس بالصور المنتزعة من الخارج. على أنَّ تلك الحقائق هي عين حقيقة العقل الأول، بل عين كل عالم بها بحسب الوجود المحض، وإن كانت من حيث تعيناتها ومعلوميتها تكون غيرها، وذلك باعتبار أنَّ الحقائق كلها راجعة إلى الوجود المطلق بحسب الحقيقة، فكل منها عين الآخر باعتبار الوجود، وإن كانت متغايرة بالتعينات[1].

كما انَّ هناك علماً ثالثاً شهودياً يأتي بعد الذات الإلٰهية. فهو عبارة عن ذلك الذي له علاقة حضورية بالموضوعات الخارجية التي تقابل الذات مباشرة، لذلك كان هذا العلم علماً تفصيلياً يمثل عين وجود الأشياء لا صورها[2].

فعند صدر المتألهين انَّ العلم الصوري لا يمنع العلم الآخر المستلزم عن العلم بالذات، فكونه تعالى علّة لغيره يبعث على أن يكون عالماً بمعلوماته على نحو الوجود الذي حصلت منه؛ لا بمجرد صورها أو ماهياتها من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها[3].

وهو في تفسيره لسورة البقرة اعتبر أنَّ علم الحق بالأشياء علمان،

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٧٢.
(٢) الشواهد الربوبية: ص٥٢. والمبدأ والمعاد: ص٤٩١.
(٣) شرح الهداية الأثيرية: ص٣٢٣.

أحدهما عين ذاته وهو العلم المجمل، والآخر علم مفصل عبارة عن صورة كل واحدة من الحقائق الإمكانية؛ سواء كانت مقارنة لذاته كما عليه الفارابيان، أو مباينة عنه كما عليه الإشراقيون وغيرهم، أو غير زائدة على أسمائه وصفاته كما يرى ذلك آخرون من العرفاء[1].

نقد النظرية

كانت تلك هي طريقة العرفاء في العلم الإلٰهي كما أبرزها صدر المتألهين. وهي بدورها تواجه نوعين من المشاكل، أحدهما يتعلق بإثبات إحدى القواعد الأساسية التي يثبت من خلالها العلم الصوري الإلٰهي بالأشياء، وهي قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، والآخر عبارة عن جملة إشكالات تتعلق بتحديد العلم الإلٰهي بالشكلين الصوري والشهودي، وذلك كالآتي:

١ ـ مشكلة العلم الصوري وقاعدة بسيط الحقيقة:

قلنا إنَّه بحسب طريقة صدر المتألهين فإنَّ علم الله بذاته يمثل عين علمه المجمل بالأشياء جميعاً، وهذا التحديد يتوقف على صدق قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، والتي بدورها تتوقف على صدق أمرين مجتمعين: أحدهما منطق السنخية، إذ ما لم تثبت هذه الأخيرة لا يثبت كل ما انبنى عليها؛ بما في ذلك العلم المجمل للأشياء الذي يمثل عين العلم بالذات. والآخر الوجود بمعناه الفعلي، حيث أنَّه دال على البساطة دون التركيب.

إذن انَّ قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) يمكن انتزاعها عبر منطق السنخية مضافاً إلى حقيقة الوجود البحت، حيث لابدَّ من افتراض أنَّ الأصل الأول بسيط الذات رغم أنَّه يشتمل على كل شيء. فمن حيث أنه

---

(١) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٣، ص٣٧٣ ـ ٣٨٤.

محض الوجود يثبت كونه بسيطاً، ومن حيث منطق السنخية يثبت كونه عبارة عن كل الأشياء. لكن المشكلة هو أنَّ حضور السنخية يغيب عنصر البساطة، كما أنَّ حضور الوجود البحت يغيب الكثرة أو كلية الأشياء. فبين الأمرين شيء من التعارض، وانَّ إثبات أحدهما لا يمهد السبيل للآخر، وبالتالي فإنَّ القول بأنَّ الحق بسيط الحقيقة لا يعني أنَّه كل شيء، والقول بأنَّه كل شيء لا يعني أنَّه بسيط الحقيقة.

وبخصوص الأمر الأول، ربَّما يكون من العجب والغرابة على الفلاسفة المسلمين الأوائل كيف أنَّهم منعوا وجود الكثرة المجملة في ذات الحق واضطروا لأجل تصحيح العلم الإلٰهي أن يحولوا الصور والكثرة إلى المعلول الأول كي لا يلزم التركيب وحلول الأشياء في ذاته تعالى، رغم أنَّهم سلَّموا بمنطق السنخية وما تفضي إليه من قضايا عديدة؛ كقاعدة العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول وقاعدة الإمكان الأشرف ونظرية الفيض وغيرها من القضايا الفلسفية الأخرى.

أمَّا الأمر الآخر، وهو المتعلق ببساطة حقيقة الذات الإلٰهية، فهو الذي أخذ به أولئك الفلاسفة، ممَّا يعني أنَّهم كانوا يدركون استحالة الجمع بين القول بوجود الكثرة العلمية في الذات الإلٰهية وبين اعتبار حقيقة هذه الذات بسيطة، أو أنَّهم كانوا يتصورون انَّ ذلك يبعث على التناقض. وعليه فقد وافقوا على الثاني ومنعوا الأول. الأمر الذي خالفهم عليه ابن رشد، إذ أعلن صراحة ولأول مرَّة بوجود الكثرة العلمية في ذات الحق تعويلاً على اعتبارها كل الأشياء، وكذا الحال مع الصوفية أيضاً[1]، ذلك أنَّهم عدوا المبدأ الأول واحداً يحمل في ذاته تلك الكثرة المجملة، وصح عندهم أنَّه الواحد الكثير، ممَّا يتفق مع منطق السنخية.

---

(١) يمكن القول إنَّ رسالة ابن سينا (العرشية) تتضمن اعتبار المبدأ الحق كل الأشياء، وانَّ علمه بها يأتي من حيث علمه بذاته، وإن لم يصرح بذلك، بدلالة أنَّه يعد ذات الحق مرآة نرى فيها الممكنات كالذي سيأتينا ذكره فيما بعد.

لكن السؤال المطروح هو كيف يمكن الجمع بين البساطة وبين حمل الكثرة أو الكل كما تفترضه قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)؟ ذلك انَّ هذا الجمع يوحي بالتناقض، إذ كيف يمكن التوفيق بين قبول وجود الكثرة في ذات الحق وبين اعتبار هذه الذات عقلاً واحداً بسيطاً من دون تكثر ولا تركيب؟ فهذا التناقض الظاهر هو ما فَرَّ عنه الفارابيان حيث اختارا طريقهما بإنكار الكثرة في الذات حفاظاً على بساطتها ووحدتها.

لذلك عدت تلك القاعدة من الأُمور الغامضة وغير المتقنة لدى الفلاسفة، الأمر الذي جعل صدر المتألهين لا يعترف لأحد قبله بمحالفة الحظ في أن يتيسر له فهمها وتحصيلها، فقال بهذا الصدد: «اعلم انَّ كون ذاته عقلاً بسيطاً هو كل الأشياء أمر حق لطيف غامض، لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفة الإسلام وغيرهم ـ حتى الشيخ الرئيس ـ تحصيله واتقانه على ما هو عليه، إذ تحصيل مثله لا يمكن إلَّا بقوَّة المكاشفة مع قوَّة البحث الشديد، والباحث إذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح، لم يمكنه الوصول إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية، وأكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على أحكام المفهومات الكلية، وهي موضوعات علومهم دون الإنيَّات الوجودية، ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتلجلج والتمجمج في الكلام»[١].

مع هذا فالعادة جرت لإثبات تلك القاعدة ببعض الطرق الغريبة التي لا تشبع ولا تغني من جوع، كطريقة نفي التركيب وعدم التناقض. إذ حاول صدر المتألهين إثبات انَّ نفي تلك القضية يفضي بالذات إلى التركيب والخلط بين الواجب والممكن، فلو لم يكن الواجب وجوداً لكل شيء فإنَّه لا يكون بسيط الذات ولا محض الوجود، بل يصبح وجوداً لبعض الأشياء وعدماً للبعض الآخر، فيلزم منه التركيب والخلط بين

---

(١) الأسفار: ج٦، ص٢٣٩.

الواجب والممكن. وتوضيح ذلك أنَّه إذا فرضنا بسيطاً كـ(ج) مثلاً، وقلنا إنَّ (ج) ليس هو (ب)؛ فإنَّ حيثية كونه (ج) هي غير حيثية كونه ليس (ب)، إذ لو كان ذلك الإيجاب وهذا السلب أمراً واحداً للزم من مفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ أن يعقل مفهوم كونه ليس بفرس، أو ما شابه ذلك، وهو واضح البطلان، فعلم بذلك انَّ كل موجود سلب عنه أمر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة، بل ذاته مركبة من جهتين، جهة بها هو كذا، وجهة بها هو ليس كذا، وبالتالي فبعكس النقيض يصبح من الضروري أن يكون بسيط الحقيقة كل الأشياء[1].

كما حاول صدر المتألهين أيضاً أن يستدل على تلك القاعدة من خلال عدم التناقض بنفس صورة ذلك البرهان، فاعتبر أنَّ السر في عدم اعتبار حيثية كون الشيء (ج) هي نفس حيثية كونه ليس بـ(ب)؛ هو لاستحالة اجتماع الوجود والعدم في أمر واحد، فالشيء الواحد لا يمكن أن يكون مصداقاً للوجود والعدم من جهة واحدة، وعليه لو كان (ج) بسيط الحقيقة لكان من الضروري أن يكون عين (ب) و(م) و(ق) الخ. . . فسلب بعض هذه الأشياء عنه يفضي به إلى التناقض لاجتماع الوجود والعدم[2].

وفي هذه الحالة نجد جواباً على الإشكال الذي قد يرد، وهو أنَّه لم لا يكون سلب الأمر العدمي أيضاً ممَّا يفضي بالمبدأ الحق إلى التركيب؟ فحيثية كونه كذا هي كذلك غير حيثية كونه ليس كذا على النحو العدمي،

---

(١) صدر المتألهين: أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفه إيران، ١٤٠٢هـ، ص٣٧. وعرشيه: تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهني، كتاب فروشي شهريار، أصفهان، ١٣٤١هـ.ش، ص٢٢١. كذلك: شرح رسالة المشاعر، مصدر سابق، ص٢٣٦ ـ ٢٤١.

(٢) ملا علي نوري: رسالة بسيط الحقيقة كل الأشياء: ضمن رسائل فلسفي، تعليق وتصحيح جلال الدِّين اشتياني، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفه إيران، ص٩ ـ ١٠.

لذا يستلزم أن يكون المبدأ الحق مركباً بهذا الاعتبار، فيبطل البرهان بذلك.

والجواب هو أنَّ نفس سلب الأمر العدمي يعتبر إثباتاً للأمر الوجودي، حيث أنَّ سلب السلب وجود، لذا يتعين كون بسيط الحقيقة هو عين السلب لكل العدم، وذلك بنفس الحيثية التي يمثل فيها كل الوجود. غير أنَّ الإشكال الحقيقي هو أنَّ ذلك البرهان ملفق من قضيتين متفاوتتين في نفس الأمر أو الحقيقة، إحداهما تعبر عن حقيقة الشيء بما هي، وذلك حين نصفه بأنَّه ذو حيثية كذا، والأخرى خارجية لا تعبر عن تلك بما هي بأي نحو، بل أنَّها منتزعة عقلاً ومضافة إلى غيرها خلاف الأولى التي يرجع إليها مدار الحكم من دون تناقض ولا تركيب. وبالتالي فإنَّ ما فعله صدر المتألهين هو أنَّه اصطنع قضية خارجية وأضافها إلى القضية الحقيقية ليصور التناقض الحاصل بينهما، في حين أنَّ النتيجة التي خرج بها هي في حدِّ ذاتها لا تدلُّ علىٰ إثبات البساطة، وإنَّما تنفيها كلياً، لأنَّ البسيط لا يمكن أن يجتمع مع وجود الكثرة إذا ما اعتبر بسيطاً من كافة الحيثيات والجهات، فحيثية كونه (ب) هي ليست حيثية كونه (ج) أو (م) أو (ق) الخ. فهذه حيثيات وجودية كثيرة تتنافى مع المقدمة التي افترضها وهي وجود حيثية واحدة، بحيث عنده أنَّها تفضي إلى التناقض عندما يجتمع فيها الأمر الوجودي مع الأمر العدمي السلبي. فالذي أراده صدر المتألهين هو إثبات وجود حيثيات كثيرة مع افتراض وجود حيثية واحدة، وهل هذا إلَّا تناقض؟!

على انَّه لو صدق البرهان السابق لكانت مقالة الصوفية أحق بذلك من الإشراقيين، ذلك أنَّ اعتبار الحق كل الأشياء على الوجه الرفيع؛ لا يخلو من سلب يخص الوجودات الناقصة المتمثلة بالممكنات، فيفضي بحسب البرهان إلى التركيب والتناقض، خلافاً للمتبنى الصوفي، ففيه يصبح المولى عين كل شيء حقيقة من دون سلب شيء عنه إطلاقاً.

ولو قيل انَّ سلب الوجودات الناقصة عن المبدأ الحق هو بعينه يمثل إثباتاً للوجود والكمال باعتبارها ناقصة ومشوبة بالعدم، كما جاء عن الأخوند النوري[1]؛ لقلنا بالنيابة عن أهل التصوف إنَّ هذا النقص والعدم لا يكون إلَّا باعتبار التعينات المقيدة، أمَّا مع الإطلاق وعدم التقييد فلا تعتبر ناقصة ولا عدمية، بل أنَّها عين الوجود والكمال. أو كما قال العارف حيدر الآملي بأنَّ الفقر والاحتياج في الوجود الحق لا يدلُّ على النقص إلَّا إذا كان بالنسبة للغير، وحيث أنَّه لا وجود لغير الحق وأنَّ مظاهره ليست مغايرة له، فلا حاجة ولا فقر إلَّا لذاته، وبالتالي فليس هناك من نقص البتة[2].

والواقع انَّ من غير الممكن الجمع بين بساطة المبدأ الحق وبين إثبات كونه كل الأشياء، فذلك ما يبعث على التناقض، ويصبح أنَّ منطق السنخية يستلزم نفي البساطة وإثبات التركيب في وحدة ذلك المبدأ، وإن كان هذا لا يعني القول بتعدد القدماء مثلما ظنَّ السيِّد الرشتي، فهو قد نفى وجود الكثرة في ذات الحق باعتبارها تؤدِّي إى التركيب والتعدد، ونقل أنَّه ناظَرَ بعض المتفلسفين حول تلك الشبهة فأجابه المناظر بأنَّ وجود تلك الكثرة لا تضر في وحدة الذات إن كانت قديمة بتفاصيلها ما دامت غير مستقلة[3].

وبالفعل فإنَّ عدم استقلالها دال على نفي التعدد في القدماء، ولكنَّه لا يدلُّ على نفي التركيب. لذلك قد صدق قول بعض شارحي (فصوص الحكم) عندما اعتبر تلك الكثرة لا تتنافى مع الوحدة، بل لدى العرفاء يصح القول: هو الواحد وهو الكثير[4]، فتلك الكثرة ما هي إلَّا عين الحق

---

(١) رسالة بسيط الحقيقة: ص١١.

(٢) نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٧٩.

(٣) كاظم الرشتي: شرح آية الكرسي، طبعة حجرية قديمة، ص٧٤.

(٤) عبد الرَّحمٰن الجامي: الدرة الفاخرة، مصدر سابق، ص١٨ ـ ١٩.

من حيث الحقيقة والوجود، وإن كانت غيره من حيث التعين والتقيد[١]. فهو الواحد الكثير، وهو الفرد المركب، بلا تعدد في القدماء.

٢ ـ مشاكل النظرية الأخرى:

لا شكَّ أنَّ هناك إشكالات عديدة واجهت النظرية السابقة التي جمعت بين العلمين الصوري والشهودي، أهمها ما يلي:

١ ـ ما ذكره المحقق البهائي وتبعه المدقق الخوانساري من أنَّ علم الحق تعالى لما كان عين ذاته، وحيث أنَّ ذاته مجهولة الكنه، فإنَّ علمه لابدَّ أن يكون مجهولاً، فكيف ينص على كيفيته؟

وقد أجاب الحكيم الكيلاني بما خلاصته أنَّ الفلاسفة لا يدعون معرفة كيفية علمه الإجمالي الذي يمثل عين الذات، فمن المسلم به أنَّه ليس معلوماً لأحد، وإنَّما ينحصر النزاع فقط بالنسبة إلى كيفية علمه التفصيلي للأشياء، وهو ما يأتي بعد مرتبة الذات[٢].

لكن من الواضح انَّ هذا الجواب غير صحيح، إذ الفلاسفة لا يخفون أمر كيفية علمه الإجمالي المتمثل بعين الذات، سواء بالتنصيص أو الادعاء، كما هو الحال مع صدر المتألهين الذي ادعى معرفة ذلك ولم يصرح به كاملاً في (الشواهد الربوبية)، معتذراً عنه لجهة غموضه وعسره على أكثر الافهام، فقال بهذا الصدد: «ولا أرى في التنصيص عليه مصلحة لغموضه وعسر إدراكه على أكثر الافهام، ولكني أشير إليه إشارة يهتدي بها إليه من وفق له وخلق له، وهو انَّ ذاته تعالى في مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته وأسمائه كلها وهي أيضاً (مجلاة) يرى بها وفيها صور جميع الممكنات من غير حلول ولا اتحاد»[٣].

---

(١) الأسفار: ج٦، ص٢٦٢.

(٢) لاحظ: تحفه، ص٢٦٧.

(٣) الشواهد الربوبية: ص٤٠.

لكنَّه في (أسرار الآيات) اعتبر أنَّ العارفين إذا ما اجتازوا عالم الروح ومن ثم فنوا بسطوات الجلال عن أنانية وجودهم ووصلوا إلى لجة بحر الحقيقة؛ كوشفوا بهوية الحق تعالى، وإذا استغرقوا في بحر الهوية الأحدية وبقوا ببقاء الألوهية عرفوا الله بالله، وعرفوا به كل شيء[1].

ورغم انَّ الفلاسفة يصرحون أحياناً بكون الذات الإلٰهية مجهولة لا تعلم، إلَّا أنَّ اعتبارها تمام الأشياء تبعاً لمنطق السنخية أو قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) يجعل منها حقيقة معلومة على نحو الإجمال من غير إحاطة. لهذا فقد عد إدراك الأشياء معبراً عن إدراك المبدأ الحق وإن لم نشعر[2]. ناهيك عمَّا يدعى فيه من مكاشفة هويته ومشاهدة ذاته عيناً، بطريقة ارتفاع الحجب النورية والظلمانية عن العرفاء الكاملين[3].

٢ ـ كما قد يقال إنَّ وجود حوادث غير متناهية يقتضي أن يرافقها وجود علم شهودي مراتبه غير متناهية أيضاً، أي انَّه لابدَّ أن تكون لذات الحق علوم غير متناهية.

فعن هذه المشكلة أجاب البعض انَّ مراتب الوجود في السلسلة النزولية عند الفلاسفة أربع، هي العقل والنفس المجردة والنُّفوس المنطبعة والأجسام. فالثلاثة الأولى علَّة لما تحتها، وليس شيء من الأجسام علَّة لما بعده، بل الأفراد المتوالية معدات لتاليها. وعليه فإنَّ العلم الإلٰهي التفصيلي له أربع مراتب، وليست هناك علل غير متناهية حتى يلزم منها علوم غير متناهية[4].

والواقع انَّ عدم وجود علل لا متناهية لا ينفي بالضرورة وجود علوم غير متناهية، بل وجود الحوادث والمعدات غير المتناهية هي مبرر العلم الشهودي غير المحدود، كما انَّ إحاطة الحق بجميع الأشياء أزلاً وأبداً

---

(١) أسرار الآيات: ص١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) إيقاظ النائمين: ص٤٦.

(٣) مفاتيح الغيب: ص١٩٠ ـ ١٩١. وأسرار الآيات: ص٢٢ ـ ٢٣ و١٠٥ ـ ١٠٦.

(٤) تحفه: ص٢٥٨.

يقتضي أن تكون ذاته وعلمه الشهودي غير متناهيين. ولا تشكل هذه المسألة مشكلة لدى الفلاسفة، وذلك باعتبارهم لا ينكرون العلم اللامتناهي الذي يلزم عن تلك الذات غير المحدودة.

على انَّ الكيلاني دفع شبهة مفادها أنَّ معلومات الحق لما كانت غير متناهية بالفعل فإنَّه على ذلك يلزم وجود أُمور غير متناهية بالفعل أيضاً، وهو ما يبطله برهان التسلسل الممتنع، فأجاب عن هذه الشبهة وهو أنَّ ذلك البرهان لا يجري في الأُمور المترتبة، حيث أنَّ الاجتماع شرط في جريان البرهان[1].

مع انَّه قد يقال إنَّ وجود معلومات غير متناهية بالفعل يقتضي وجود أُمور مجتمعة وغير متناهية فعلاً، وذلك استناداً إلى علاقة العلية وما تتضمنه من اقتران ومعاصرة. فهي شبهة لا تختلف عن شبهة العلم الشهودي وعلاقته بحضور كل الكائنات أزلاً وأبداً.

٣ ـ وهناك شبهة ترى أنَّ العلم الشهودي للحوادث المتغيرة لابدَّ أن يكون متغيراً هو الآخر. وهذا ما ألزم القائلين بالعلم الشهودي إلى الاعتراف بكون حضور تلك الحوادث بالنسبة إلى الذات الإلٰهية هو حضور ثابت ليس فيه عدم ولا غياب. لكن هذه النتيجة تقتضي أن تكون الحوادث ثابتة أزلاً وأبداً، فهي قديمة وأبدية. الأمر الذي يتسق ومنطق السنخية، حيث أنَّ العلاقة التي تربط الشهود العلمي بالحوادث هي علاقة مبتنية على الإيجاد والسببية[2].

٤ ـ إنَّه تبعاً لنظرية اتحاد العاقل بالمعقول والحاس بالمحسوس وكذا الشاهد بالمشهود فإنَّ ذلك يفضي إلى القول بنظرية وحدة الوجود الصوفية، حيث يصبح الحق عين الكل باعتباره يشاهدها كلا من غير غياب.

---

(١) تحفه: ص٢٦٤.

(٢) أنظرا بهذا الصدد التفصيل الذي ذكرناه في كتاب (مدخل إلى فهم الإسلام).

٥ ـ بالإضافة إلى ما سبق هناك مشكلة تتعلق بكيفية علم المبدأ الحق بالمعدومات، إذ بحسب منطق السنخية يلزم أن لا يكون هناك علم بها، وذلك باعتبار أنَّ الحق يمثل عين صور الأشياء جميعاً. فالمعلوم هو الموجود، والموجود هو المعلوم، وما ليس بمعلوم فهو غير موجود، كذلك فإنَّ ما ليس بموجود فهو غير معلوم. الأمر الذي يفضي إلى نفي الكثير من العلم، كالمفاهيم الشرطية والاعتبارية مثل مفهوم الواجب والممتنع، كما نبه عليه الفخر الرازي[1].

وعلى الرغم من أنَّ بعض الفلاسفة كابن سينا كان صريحاً في نفيه لمثل هذا العلم؛ إلَّا أنَّه لم يعط تفسيراً حقيقياً للمسألة. إنَّما نجد التفسير الحقيقي لدى ابن رشد في تلخيصه لمذهب قدماء الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو، حيث ذكر أنَّ هؤلاء لما وقفوا بالبراهين على أنَّ الحق لا يعقل إلَّا ذاته، فإنَّ ذاته تكون عقلاً بالضرورة، والعقل إنَّما يتعقل بالموجود لا بالمعدوم، وليست هناك موجودات إلَّا هذه الموجودات التي نعلمها، وعليه لابدَّ أن يتعلق بها دون سواها[2].

وحتى ما قد يقال بأنَّ الفلاسفة إنَّما نفوا علمه بالمعدومات لكون علمه هو نفس قدرته وإرادته، والمعدوم لا إرادة ولا قدرة عليه، فحتى هذا التفسير لا يصح ما لم يكن إرجاعه إلى طبيعة العلاقة بين العلَّة ومعلولها، حيث أنَّ العلَّة تحمل كل ما لدى المعلول، وانَّ علمها بذاتها هو علمها بهذا المعلول على أتم وجه، وبالتالي فإنَّ العلم لا يتعلق إلَّا بما هو موجود سواء كان هذا الموجود واجب الوجود بذاته أو بغيره.

لكن مع هذا حاول شيخ الإشراق السهروردي أن يثبت العلم

(١) فخر الدِّين الرازي: أصول الدِّين، راجعه وقدم له وعلَّق عليه طَه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص٦٢.

(٢) انطون غطَّاس كرم وكمال اليازجي: أعلام الفلسفة العربية، لجنة التأليف المدرسي في بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م، ص٨٠٣.

بالمعدومات بطريقة متأخرة عن ذات المبدأ الحق، فظنَّ أنَّ علمه بالمعدوم يحصل من خلال تعينه في مدارك الآخرين[1].

وهذا الرأي لا يخلو من إشكالين، أحدهما انَّ من المفروض طبقاً لمنطق السنخية أن لا يتعين شيء في عقول الآخرين إلَّا ويكون له أصل كامل في الذات الإلٰهية، ممَّا يعني ضرورة أن تكون فكرة العدم متأصلة في هذه الذات، وإلَّا لما أمكن استحضارها من قبل مدارك الآخرين. أمَّا الثاني فهو انَّ هناك إعداماً لا يمكن للأذهان استيعابها؛ لأنَّها غير متناهية، كما هو الحال مع القضايا الافتراضية المستندة إلى الواقع؛ من قبيل التنبؤ بمصير الإسلام على فرض عدم مقتل عثمان، أو من قبيل مصير العالم على فرض انتصار هتلر في الحرب العالمية الثانية، وما إلى ذلك من تنبؤات غير متناهية للحوادث المعدومة.

وعلى العموم انَّه لا يوجد تبرير حقيقي لدى النظام الوجودي يثبت العلم الإلٰهي لهذا الشكل من التنبؤات، وذلك لكونه يتنافى ومنطق السنخية.

٦ ـ على رأي الكيلاني انَّه لا غنى للفلاسفة من الاعتقاد بوجود علم يسبق وجود الأشياء ويتقدم عليها كلياً، وذلك لأجل إثبات الاختيار الإلٰهي، بل وإثبات التكليف والثواب والعقاب، وإلَّا بطلت جميع هذه الأمور، حيث يكون منشأ الأشياء الموجودة انعكاساً فعلياً لما عليه العلم الإلٰهي، وهذا ما جعله يعد العلم تابعاً للمعلوم وليس العكس[2].

مع انَّ ما يتحدث عنه الكيلاني إنَّما هو خارج المنظومة الفلسفية، وذلك لكونه يصطدم مع ما تتطلبه قوانين العلية من المعاصرة بين العلَّة والمعلول، وكذا العلم والمعلوم. فالتقدم المعترف به عند الفلاسفة هو تقدم الرتبة، وذلك بالنسبة للعلَّة إلى معلولها، أو بالنسبة للعلم إلى

---

(١) تحفه: ص٢٦٣ و٣١٠.

(٢) تحفه: ص٢٤٧.

المعلوم. وبالتالي فإنَّ أسبقية العلم على وجود الأشياء هي أسبقية رتبة، وانَّ مبرر هذه الأسبقية مستمد بحسب منطق السنخية من العلم بنفس الذات الإلٰهية، وذلك تبعاً لمبدأ (العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول)، أو لمبدأ (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، ولا علاقة لكل ذلك بقضية الاختيار وكذا إثبات التكليف والثواب والعقاب.

٧ ـ إنَّ منهج النظام الوجودي لتحديد العلم الإلٰهي يستلزم الجبر المحض، وذلك سواء أخذنا بمنهج الفلاسفة أو العرفاء. فبكلا النهجين أنَّ إيجاد العالم يستند إلى علمه بالعناية. والعناية عند الفلاسفة هي العلم بالنظام الأتم للعالم والذي يمثل عين ذاته[١].

ولا شك انَّ هذا التقدير لا يدع فرصة لتبرير وجود علم ببقية الأنظمة الممكنة، وذلك باعتبارها من المعدومات، الأمر الذي يتنافى مع شرط حصول الاختيار. إذ أنَّ هذا الأخير لا يتحقق إلَّا مع وجود إمكانيتين معلومتين على الأقل، وذلك كي يمكن ترجيح أحدهما على الآخر. ممَّا يعني أنَّ علم الحق بالعناية يصبح فاقداً لبعض وجوه العلم والاختيار معاً. إضافة إلى أنَّ اعتبار علمه وتعقله عين الوجود والإيجاد؛ هو في حدِّ ذاته ممَّا يستلزم نفي الإرادة والاختيار. ونفس الشيء يمكن قوله بخصوص نظرية العرفاء، فالعناية الإلٰهية كما يحددها القيصري هي على قسمين: قسم تقتضيها العين الثابتة باستعدادها، فتكون العناية تبعاً

---

(١) أنظر الأسفار: ج٧، ص٥٦ ـ ٥٧. ومن ذلك ما يصرح به ابن سينا في (التعليقات: ص١٨) من أنَّ نفس معقولية الأشياء هي ذاتها عبارة عن علَّة وجود الأشياء.. فليس هناك إلَّا العلم المطلق بنظام الموجودات، وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب أن تكون عليها الموجودات وترتيبها. فهذا العلم هو العناية بعينها، فإنَّا لو رتبنا أمراً موجوداً لكنَّا نعقل أولاً النظام الأفضل ثم نرتب الموجودات التي كنَّا نريد إيجادها بحسب ذلك النظام وبمقتضاه. فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل وانَّ الموجودات تصدر على مقتضاه، فإنَّ العناية تكون حاصلة، وهي نفس الإرادة، والإرادة نفس العلم، والسبب في ذلك انَّ الفاعل والغاية شيء واحد.

لها، وقسم تقتضيها الذات الإلٰهية لا العين الثابتة. والقسم الأول هو بحسب الفيض المقدَّس المترتب على الأعيان وأحوالها واستعداداتها. أمَّا الثاني فهو بحسب الفيض الأقدس الجاعل لها ولاستعداداتها. وهذه العناية متبوعة حيث أنَّ الفيض الأقدس يترتب عليها[1].

والملاحظ أنَّه سواء كانت العناية بحسب الفيض الأقدس أو المقدَّس، فإنَّه لا مجال للإرادة والاختيار مطلقاً.

* * *

هكذا كنَّا أمام أربع نظريات تعبر كل منها بطريقتها الخاصة عن علم الذات بالآخر، لكنَّها جميعاً لا تخلو من الإشكال والعيوب كالذي مرَّ علينا: الأولى صورية بعد الذات الإلٰهية كما هي نظرية الفارابيين، والثانية صورية ضمن الذات الإلٰهية كالتي عليه نظرية ابن رشد، والثالثة شهودية حضورية كما تتمثل في نظرية السهروردي، أمَّا الرابعة فهي جامعة للنظريتين الأخيرتين كالتي جاءت على لسان صدر المتألهين.

ثانياً: الآخر والعلم بالذات

مرايا الحق والخلق

بحسب منطق السنخية انَّ من الصحيح تماماً اعتبار المبدأ الحق مرآة تراى فيها جميع الأشياء، وذلك باعتبار كون هذا المبدأ يمثل كل الأشياء، فمشاهدة الحق ومعرفته بمثابة مشاهدة الأشياء عينها، فذاته كما انَّها مظهر لجميع صفاته وأسمائه، فإنَّها أيضاً مرآة لانكشاف كل الأشياء ومجلى لرؤية جميع صور الموجودات قاطبة. وعليه فإنَّ المبدأ الحق يكون ـ كما يقول صدر المتألهين ـ مفتوح العينين، فبإحدى عينيه يرى نفسه مرآة

---

(1) مطلع خصوص الكلم: ج1، ص233 ـ 234.

لصور الممكنات، وبالأخرى يرى انَّ هذه الممكنات بحقائقها الوجودية مرائي وجهه يشاهد فيها صور أسمائه تعالى[1].

ومن الواضح انَّه يمكن تعميم هذه القاعدة على كل علَّة باعتبارها حاملة لكمالات ما في المعلول. وبعبارة أخرى انَّ كل علَّة هي مرآة لصور المعلول فيها. ومن هذا ينكشف لنا مبرر قاعدة (العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول)، حيث لا تصح هذه القاعدة ما لم تكن صورة المعلول في العلَّة، وبالتالي فإنَّ العلم بها يستلزم العلم به، فهي على ذلك مرآة ظهورها فيها تبعاً لمنطق السنخية، وقد اعترف بذلك صدر المتألهين الذي كشف عن سر تقرير الحكماء لتلك القاعدة تبعاً لما يحصل من شهود للمعلول في مرآة العلَّة. هكذا الأمر في جميع العلل الحقيقة وأولها وأهمها علَّة العلل المتمثلة بمرتبة الحق، حيث فيها انَّ شهود ذاته يمثل مبدأ لشهود ذوات الممكنات؛ باعتبارها علَّة حقيقية لهذه الممكنات، لذا تكون الذات الإلٰهية مظهراً ومرأى تتراءى الممكنات فيها وبها لا بغيرها من المظاهر والمرائي، بل نفس الذات هي المرآة للصور جميعاً؛ كليها وجزئيها، وليس ذلك إلَّا لكونها علَّة للأشياء جميعاً[2].

هكذا ينكشف انَّ المبدأ الحق مرآة للخلق، ممَّا يعني انَّ المنكرين لوجود صور الممكنات في ذاته لا يسعهم تقدير تلك المرآة إلَّا في ما دونه من عقول، كما هو الحال مع الفارابيين، مع هذا فلابن سينا موقف آخر في رسالته (العرشية)، حيث أقر بفكرة المرآة الإلٰهية وكذا الخلقية أيضاً، إذ بالأولى يشاهد فيها الممكنات، وبالثانية يرى فيها الحق[3]، فهما محاكتان من نسيج واحد، ويقعان في تقابل، كل منهما تعرف الأخرى

---

(١) الشواهد الربوبية: ص٤١. كذلك: الأسفار، ج٢، ص٣٦٣. وأصل الأصول: ص٩١ ـ ٩٢.

(٢) الأسفار: ج٢، ص٣٦٢ ـ ٣٦٣. وإيقاظ النائمين: ص٣٩ ـ ٤٠.

(٣) رسالة العشق: ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، انتشارات بيدار، قم، ص٢٣ و٢٦.

وتدلُّ عليها. أو انَّ كلا منهما تعكس صورة الأخرى، ولا فرق بينهما إلَّا من حيث الكمال والنقص، فمرآة الحق أشد صقلاً وصفاءاً من مرآة الخلق.

والملاحظ انَّ مبرر وجود هاتين المرآتين يمكن أن يستمد بنوعين من الاعتبار، أحدهما فلسفي والآخر عرفاني. فالمبرر الأول هو بحسب ما يشكله مفهوم العلية من افتراض وجود المسانخة بين العلَّة والمعلول. وعلى ما يقول ابن عربي فإنَّ المعلول هو صورة العلَّة وظاهرها حيث تتجلى فيه كمالاتها، وكذا فإنَّ العلّة هي حقيقة المعلول وباطنه[1].

وبالتالي فإنَّ أحدها يعبر عن صورة ما في مرآة الآخر، ومن ذلك تنشأ المرآتان بين الحق والخلق. لذلك يحصل التبادل في العلم والإدراك بين المبدأ الأول وبين الممكنات الصادرة عنه. وعليه تجوز معرفة العالم عبر معرفة المبدأ الأول، وكذا العكس صحيح. بل وفقاً لما صرَّح به صدر المتألهين فإنَّ من لم يعرف ذات المبدأ الحق من جهة الإلٰهية والقيومية فكأنَّه لم يعرف شيئاً من العالم الإمكاني، تبعاً لقاعدة انَّ العلم التام بذي السبب لا يكون إلَّا من جهة العلم بسببه. وكذا العكس صحيح أيضاً، حيث انَّ من لم يعرف شيئاً من العالم الإمكاني فكأنَّه لم يعرف الإلٰه القيُّوم أصلاً[2].

وقديماً كان الرواقون يعولون على مرآة الخلق في مشاهدة صورة الحق، إذ اعتبروا معرفة المبدأ الحق تأتي من نفس العالم، فهو متجل بصورة هذا العالم في أفكار النَّاس، وكل ما يرى من جمال في عالم الخلقة قد دلَّهم على صورة الجمال الإلٰهي في أبلغ سموه[3].

---

(١) اللمعة الموسومة بكشف الغطا عن إخوان الصفا: ضمن رسائل ابن عربي (١)، ص١٥٠.

(٢) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٥، ص١٠٣.

(٣) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، ١٩٧٧م، ج١، ص١٧٧.

هذا هو المبرر الفلسفي لوجود المرآتين الحقية والخلقية. أمَّا المبرر العرفاني لذلك فيستمد حضوره من العلاقة الكائنة بين الأعيان الثابتة التي هي صور الحق من جهة، وبين ظهوراتها الخارجية من جهة ثانية. وكذا يمكن القول إنَّ المبرر قائم من حيث العلاقة بين تلك الأعيان وبين الحق ذاته. ذلك انَّ الفعل الإلٰهي كما يشير صدر المتألهين ـ اعتماداً على العارف القيصري ـ هو عبارة عن تجلي صفات الحق في مجاليها وظهور أسمائه في مظاهرها المسماة بالأعيان الثابتة. وعند هذا التجلي تنشأ الوجودات الخارجية وتعبر عن كونها صور تفاصيل الحق، وبينها وبين الحق علاقة المرآة المتبادلة، ذلك انَّ لها اعتبارين: أحدهما انَّها مرايا يرى فيها الحق وأسماؤه وصفاته. والاعتبار الآخر هو انَّ وجود الحق يكون مرآة لها، فهي تظهر فيه باعتبارها لوازم أسمائه وصفاته. وإذا أخذنا بالاعتبار الأول فإنَّه لا يظهر في الخارج غير الوجودات المتعينة بحسب تلك المرايا المتعددة بتعددها، أي انَّه ليس في الخارج غير الوجود، أمَّا الأعيان فهي على حالها في العلم معدومة العين، فما شمَّت رائحة الوجود. أمَّا بحسب الاعتبار الثاني فيمكن القول إنَّه ليس في الوجود غير هذه الأعيان الثابتة ووجود الحق الذي هو مرآة لها في الغيب[1]. لذلك كان العارف البسطامي يقول: «كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة»[2].

وقيل في الشعر[3]:

شهدت نفسك فينا وهي واحدة   كثيرة ذات أوصاف وأسماءِ

ونحن فيك شهدنا بعد كثرتنا   عينا بها اتحد المرئي والرائي

وعندما يقال في الحديث النبوي: «المؤمن مرآة المؤمن»، فإنَّه يعني

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٣٣ـ ٣٣٤. ومفاتيح الغيب: ص٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٢) عبد الرَّحمٰن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات في الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م، ج١، ص٣٠.

(٣) جامع الأسرار: ص٢٠٣.

لدى العرفاء انَّ بين الحق والعبد هاتين المرأتين أو التشاكل، وذلك لأنَّ من أسماء الله الحسنى (المؤمن)[1].

وعلى حد قول ابن عربي: «فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءَه وظهور أحكامه»[2]. فالإنسان إذا كمل تتجلى له الحصة التي له من الوجود المطلق، وما هي إلَّا عينه الثابتة لا غير، فما رأى الحق بل رأى صورة عينه، حيث لا يمكن أن يرى الحق لتقيده وإطلاق الحق وتعاليه عن الصورة المعينة الحاضرة له، وذلك كالمرآة حيث لا ترى وإنَّما نرى صورتنا فيها[3]، فالذات الإلٰهية على إطلاقها لا صورة لها متعينة لتظهر بها، بل هي مرآة الأعيان تظهر صورة المتجلي له فيها بقدر استعداده، كما انَّ الحق يظهر في مرايا الأعيان بحسب استعداداتها بظهور أحكامه[4].

فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، باعتبار انَّ ذواتنا هي عين ذاته، ولا مغايرة بينهما إلَّا بالتعين والإطلاق، أو انَّنا شهدنا نفوسنا فيه لأنَّه مرآة ذواتنا، فصورنا في الحق حاضرة، حيث «يظهر بعضنا لبعض في الحق، فيعرف بعضنا بعضاً، ويتميز بعضنا عن بعض، فمنَّا من يعرف انَّ في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنَّا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا»[5]. وقبال ذلك انَّه لو شهدنا الحق فإنَّه يشهد ذاته، حيث تتعين وتظهر في صورتنا، أو انَّه شهد نفسه فينا، باعتبارنا مرآة لذاته وصفاته[6].

أو قل انَّ العرفاء يرون انَّه بحسب أحد الكشفين يتبين ظهور الحق

---

(١) نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٧٦.
(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٤١.
(٣) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٣٨.
(٤) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٣٧.
(٥) الجندي: شرح الفصوص، ص٣٥١.
(٦) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص١٩٨.

في الأشياء، وانَّ العالم ما هو إلَّا الحق الظاهر في العين الثابتة. أمَّا في الكشف الآخر فعلى العكس، حيث يتبين انَّ الأشياء تظهر في الحق وتتمايز فيه، وهو موقع الأعيان الثابتة المجتمعة في الحق، فهنا توجد مرآتان، إحداهما تظهر الحق في الخلق، وأخرى تري الخلق في الحق. وتصل هذه المشاكلة إلى قول ابن عربي: فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق؛ سمعه وبصره وغيرهما. وإن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه، مثلما ورد في الحديث[١].

وكما يقول الجندي إنَّ الحق من حيث كونه عين العالم فإنَّ العالم صورته وهويته، وبالتالي فإنَّ الاسم الظاهر هو عينه من هذا الوجه، وهو من حيث كونه عين معنى العالم وحقيقته فهو روح العالم والاسم الباطن عينه[٢]. ومن هذه الناحية يصح أن يقال في الكون أو الوجود المقيد الكوني إنَّه الحق، كما يصح أن يقال إنَّه الحق الخلق، أو يقال إنَّه حق باعتبار الحقيقة والعين في الأصل، وإنَّه خلق باعتبار التعين والظهور بالكثرة[٣].

* * *

هكذا يمكن القول إنَّ وجود مرآتين للحق والخلق هو أمر يلزم عن منطق السنخية، فالعلم بأحدهما لابدَّ أن يفضي بمعرفة الآخر. وعلى ما صرَّح به حيدر الآملي فإنَّ من عرف الأشياء على ما هي عليه فقد عرف الله على ما هو عليه، ومن عرف الله عرف الأشياء أيضاً، وذلك لاستحالة انفكاك كل واحد منهما عن الآخر[٤].

---

(١) الجندي: شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ص٣٤٨.
(٢) شرح الفصوص: ص٢٧٦.
(٣) شرح الفصوص: ص٤٣٩.
(٤) جامع الأسرار: ٤٧٣.

لكن من الناحية المعرفية انَّ النظر إلى الحق لابدَّ أن يبدأ من النظر إلى الخلق. لهذا تعرضت فكرة الغزالي، التي أجازت معرفة الحق من غير نظر في العالم، إلى نقد ابن عربي الذي أحال هذا الأمر معتبراً انَّ النظر المنفصل عن العالم لا يؤدِّي إلَّا إلى افتراض وجود موجود واجب أزلي قديم، وهذا التحديد مجرد عن جميع الصفات والأسماء التي يتألف منها مفهوم الألوهية، فلو جردنا هذه الصفات والأسماء عن ذلك الوجود الواجب لما كان يعد إلٰهاً، وعليه كان لابدَّ من أخذ صفات الموجودات المخلوقة بما في ذلك صفاتنا، إذ الحق بنظره لم يظهر بصور الموجودات إلَّا ليعرف من حيث كونه إلٰهاً طبقاً للحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»، بمعنى انَّ هذه الذات الأزلية كانت عبارة عن محض الغيب فأرادت أن تعرف عن نفسها بإظهار كمالاتها، فظهرت هذه الكمالات التي تعكس حقيقة ما عليه الذات في الغيب والباطن[1].

وبحسب شرح الآملي فإنَّ الحديث يعني: إنِّي كنت ذاتاً ووجوداً باطناً ومجرداً مخفياً فأردت أن أكون ظاهراً بمقتضى ذاتي وكمالاتي في مظاهر أسمائي وصفاتي فظهرت بصور الخلق وتعيناتهم، بل بأعيانهم وماهياتهم، وليس في الوجود إلَّا أنا وأسمائي وصفاتي وكمالاتي[2].

وواقع الأمر انَّ الغزالي كغيره من الفلاسفة والعرفاء انتابه الكثير من الترددات، فهو يعترف أحياناً أنَّ الحق رغم أنَّه متجل على الكل لكن لشدة ظهوره يكون خفاؤه وبطونه، وبالتالي تحال معرفته، أو انَّه لا يعرف إلَّا بالسلب[3].

---

(١) شرح فصوص الحكم: ص٣٤٩. ومطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٦٤.

(٢) نقد النقول: ص٦٦٥.

(٣) الغزالي: جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩م، ص١٣. والمقصد الأسنى: مكتبة المعاهد العلمية بالصنادقية بمصر، ص١٤٧. كذلك: دي بور: =

وهو في (معارج القدس) يرى انَّ الله ليس له مثال[1].

في حين أنَّه يعترف في رسالة (الأجوبة الغزالية) عن أنَّ الأشياء تعرف بالأمثال المناسبة، كما أنَّه في (المضنون به على غير أهله) يعد الحق منزَّهاً عن المثل لا المثال[2]، وذلك بما يناقض ما صرَّح به في (معارج القدس). ونفس هذه الشاكلة من التردد نجدها لدى صدر المتألهين، حيث اعترف بأنَّ الحق منزَّه عن المثل لا المثال في العديد من كتبه، مثلما جاء في تفسيره لسورة البقرة[3]، إلَّا أنَّه عاد ـ في بعض تفاسيره ـ واعتبر الحق منزَّهاً عنهما سوية، هناك شيء مثال له في الحقيقة[4].

وتبعاً لنظرية الغزالي في المثال عد نسبة العقل المفارق (المطاوع) إلى الحق هي كنسبة الشَّمس إلى النُّور المحض، أو الجمر إلى جوهر النَّار الصرف[5].

فعلى هذه الشاكلة تحصل المعرفة المتبادلة، وبالتالي فلولا وجود المضاهاة بين نفس الإنسان وربّه لما أمكن معرفة الربّ بمعرفته نفسه كما في الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ: (من عرف نفسه فقد عرف ربّه)، ذلك انَّ الله قد جمع في الإنسان ما هو مثال جملة العالم، فكان نسخة مختصرة من العوالم، وكأنَّه ربّ في عالمه، حيث له التصرف والربوبية

= تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلَّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الرابعة، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م، ص٣٤٠.

(١) الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مصدر سابق، ص١٧٥.

(٢) الغزالي: المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٤)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، ص٩١.

(٣) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٤، ص٤٣١.

(٤) تفسير صدر المتألهين: مصدر سابق، ج٥، ص٧١.

(٥) الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي، نشر الدار القومية في القاهرة، ص٧٠.

والعقل والقدرة والعلم وسائر الصفات الإلٰهية، فصارت النفس بهذه المضاهاة مرقاة لمعرفة الله[1].

وإنَّ الإنسان باعتباره نسخة مصغرة للعالم فإنَّ ذلك كفيل بأن يجعل المعرفة متبادلة بينهما تبعاً لهذه المضاهاة، حيث بمعرفة العالم تتحقق معرفة النفس، كما أنَّ بمعرفة هذه الأخيرة ينتج عنها معرفة العالم، ما دام لكل شيء فيها نظير[2]، وهو يبسط هذا الحكم حتى بخصوص معرفة الشريعة من الوحي والنُّبوَّة والمعجزات والدَّار الآخرة والمغيبات وغيرها، وذلك أنَّه يعد الحديث (من عرف نفسه فقد عرف ربّه) يعطي هذه الصفة من المعرفة، فمن عرف نفسه عرف ربّه وصفاته وأفعاله ومراتب العالم، مبدعاته ومكنوناته، وكذلك عرف الملائكة ومراتبهم، وعرف لمة الملك ولمة الشيطان والتوفيق والخذلان، وعرف الرِّسالة والنُّبوَّة وكيفية الوحي وكيفية المعجزات والأخبار عن المغيبات، وعرف الدار الآخرة والشقاوة والسعادة ولذَّة البهجة فيها، كما وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الحق تعالى[3].

بل على حد تعبير البعض انَّ الإنسان لما كان يجمع في ذاته جميع العوالم الإلٰهية والكونية فإنَّ علمه بذاته يستلزم علمه لجميع الأشياء،

---

(١) الأجوبة الغزالية في المسائل الآخروية: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٤)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، ص١٢٥. وفي (معارج القدس: ص١٦٨) يكشف الغزالي عن جوانب من هذه المشاكلة، ذلك أنَّ تصرف الإنسان في بدنه هو كتصرف الحق في العالم، فنسبة شكل القلب إلى تصرفه نسبة العرش، ونسبة القلب إلى الدماغ نسبة العرش إلى الكرسي، وانَّ الحواس له كالملائكة الذين يطيعون الحق طبعاً ولا يستطيعون لأمره خلافاً، وانَّ الأعصاب كالسَّماوات، والقدرة في الإصبع كالطبيعة المسخَّرة المركوزة في الأجسام، وخزانة التخيل هي كاللوح المحفوظ.

(٢) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م، ص٢٢٨.

(٣) الغزالي: معارج القدس، ص٣٢ ـ ٣٣. وكيمياء السعادة: ضمن رسائل الجواهر الغوالي، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٤م، ص١٧.

باعتباره عبارة عن جميع هذه الأشياء إجمالاً وتفصيلاً، ومنه تتبين المضاهاة بينه وبين الحق، ودرك معنى ذلك الحديث النبوي، حيث من عرف نفسه عرف ربّه وعرف جميع الأشياء[١].

ورغم انَّ الغزالي يعترف بالمضاهاة بين النفس والعالم من جهة، وبينها وبين الحق من جهة أخرى فإنَّه مع ذلك يمنع أن يكون هناك مضاهاة وشبه بين الحق والعالم. كذلك رغم إقراره بأنَّ الإنسان يكتسب الصفات الإلٰهية ويتخلق بأخلاقه فيصير العبد «ربانياً» بالقرب منه، حيث يكون ذا ضرب من الشبه بصفات الملائكة فيكون قريباً منها، والتي هي قريبة من الحق لذلك الشبه، لكنَّه مع ذلك ينفي هذه المشابهة مع الحق ويثبت المشاركة في الصفات كالعلم والقدرة والحياة وغيرها[٢].

كما انَّ ابن عربي هو الآخر كان يعزل المرتبة الأولى للحق، وهي المرتبة الأحدية، من أن يكون لها أي علاقة أو مناسبة مع العالم، حيث لا وصف لها ولا اسم ولا رسم، وهي في عماء كما جاء في الحديث النبوي: «أين كان ربّك قبل أن يخلق الخلق، فقال ﷺ: كان في العماء»[٣]، حيث لا يمكن معرفتها بأي وجه من الوجوه ما لم تتعين

---

(١) جمال الدِّين الأفغاني: مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، مصدر سابق، ص١٦.

(٢) المقصد الأسنى: مصدر سابق، ص١٤ وما بعدها.

(٣) لقد اختلف الأمر فيما يتعلق بمرتبة العماء عند العرفاء، فبعضهم كابن عربي يرى أنَّها عبارة عن الحضرة الأحدية، وأحياناً عبر عنها بما يعني الوجود المنبسط العام الصادر عن الذات الإلٰهية، وبعض آخر يرى أنَّها الحضرة الواحدية، وهناك من يرى أنَّها مرتبة الإنسان الكامل أو الصورة المحمَّدية باعتبارها أوَّل تعين ظهر فيه الحق بحسب اسمه الجامع، وبعضهم احتمل أن يكون العماء إشارة إلى مقام الفيض الأقدس... الخ. كذلك اختلف الأمر فيما يخص أوَّل التعينات، فالبعض يرى ذلك محدداً بالمرتبة الواحدية، وبعض يرى ذلك بالمرتبة الأحدية، كما انَّ هناك من أجرى صفات المرتبة الأحدية على مرتبة سابقة لها أطلق عليها مرتبة غيب الغيوب، حيث ليس لها اسم ولا رسم ولا صفة، وبالتالي فليس لها تعين، وبعض يرى انَّ هذه المرتبة هي ذاتها عبارة عن المرتبة الأحدية ليس غير =

بصفة، وذلك عن طريق تنزلها إلى المرتبة الواحدية التي هي حضرة الصفات والأسماء، والتي تجمع الصفات الإلٰهية السبعة، وهذه هي التي ينشأ بينها وبين العالم المناسبة والمشاكلة[1]، فهي بمثابة العقل الأول لدى الفلاسفة الذين أناطوا به العلاقة مع العالم وليس مع المبدأ الحق، إنَّما العرفاء يعدون هذا العقل المعبر عنه بالإنسان الكامل هو ظل الإلٰه المتحقق بالحضرة الواحدية[2].

فهذا هو معنى قول العرفاء بحق الحق: «أحد بالذات، كل بالأسماء»، حيث انَّ الكل هو اسم للحق باعتبار الحضرة الواحدية الاسمائية وليس باعتبار الحضرة الأحدية الذاتية[3].

ومع هذا فإنَّ ابن عربي يعد الأسماء الإلٰهية نسباً وإضافات ترجع إلى عين واحدة، فالصفات ليست زائدة على الذات ولا كثرة هناك، حيث النسب أُمور عدمية[4].

كما انَّ المرتبة الأحدية عند بعض العرفاء من أمثال حيدر الآملي ليست مجهولة كلياً، وذلك باعتبارها تحتضن الأعيان الثابتة إجمالاً مثلما سبق أن مر معنا، أي أنَّ لها شيئاً من المشاكلة مع العالم باعتبارها كل شيء من حيث الإجمال. لكن لو تجاوزنا هذه القضية، وكذا قضية النسب العدمية للصفات الإلٰهية، فإنَّ ابن عربي يعد المشاكلة جارية بين المرتبة الإلٰهية أو الواحدية وبين العالم. أمَّا المرتبة الأولى فهي عنده كما في (التجليات الإلٰهية) خارجة عن حدود العقل، فاستحالة اجتماع الضدين في

= (لاحظ حول ذلك: مطلع خصوص الكلم، ج٢، ص٣١. وتعليقات على شرح فصوص الحكم: مصدر سابق، ص١٨).

(١) في أسرار الذات الإلٰهية: ضمن رسائل ابن عربي (١)، ص١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢) جامع الأسرار: ص١٧٩.

(٣) جامع الأسرار: ص١٦٢ و١٩٤.

(٤) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج١، ص٢١٨ و٢١٩.

الموضوع والجهة الواحدة كما يقرها العقل لا تنطبق على ذات الحق الذي ظاهره عين باطنه، وباطنه عين ظاهره، وكذا فإنَّ أوله عين آخره، وآخره عين أوله، في حين انَّ العقل يرى ذلك من المستحيلات ما لم تتعدد الجهات والنسب. وبالتالي فأحكام العقل على ذلك تصدق على كل شيء باستثناء الحق، ومن ثم فإنَّ الحق مجهول عند العقل[1].

مهما يكن فإنَّ هذه المرتبة هي المقصودة عندما يصرح أحياناً بأنَّه «لا يعرف الحق إلَّا الحق» لعدم وجود المناسبة، وعلى حد تعليق صاحب (كف الغايات) فإنَّه لا يحمل البحر منقار العصفور ولا يثبت الظل مع استواء النُّور، ولا تقابل البعوضة الريح العاصف[2].

وكذا عندما يقول ابن عربي بأنَّ الله لا يشبه شيئاً ولا تشبهه الأشياء[3]. وأحياناً يعبر بأنَّه يشبه الأشياء ولا تشبهه الأشياء، باعتباره عين الأشياء لا العكس[4]. لكنَّه في المجمل العام يقر التناسب والمشاكلة بين الحق والخلق، وانَّ المعرفة بينهما جارية، سواء على هذا النحو، أو على نحو آخر سيمر علينا بعد قليل.

ولو انتقلنا إلى ابن سينا فسنجد انَّه الآخر يقر بأنَّه لولا تجلي الحق

---

(١) مؤلف مجهول: كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، وهو شرح لكتاب التجليات الإلٰهية لابن عربي لم يعرف مؤلفه، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ١٣٦٧هـ، ص٤٤٧. وابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م، ص٨٥ ـ ٨٦. وجامع الأسرار: ص٥٦ ـ ٥٧.

(٢) كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات: ص٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(٣) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج١، ص٢٥٥ و٤٠٣.

(٤) يقول ابن عربي بهذا الصدد: «إنَّ الله يضرب الأمثال لنفسه ولا تضرب له الأمثال، فيشبه الأشياء ولا تشبهه الأشياء. . فإنَّه عين ما ظهر وليس ما ظهر هو عينه، فإنَّه الباطن كما هو الظاهر في حال ظهوره، فلهذا قلنا هو مثل الأشياء وليست الأشياء مثله إذ كان عينها وليست عينه» (الفتوحات: مصدر سابق، ج٢، ص٤٧٨). وفي نص له آخر يصرح بأنَّ الحق «هو هو والأشياء أشياء، والأشياء ما استفادت الوجود من الحق لأنَّها على عدمها الأصلي، إنَّما استفادت المظهرية للحق» (عن: لطائف العرفان، مصدر سابق، ص١١٦).

في الموجودات لما عرف ولا نيل منه شيء، بل لما كان هناك موجود غيره قط، فاعتبر معرفته على وجه الحقيقة عالقة بمعرفة سائر الموجودات الأخرى، فلو كان محتجباً عن جميع الموجودات بذاته من غير تجل لها لاستحالت معرفته على الإطلاق(١).

ولا شك أنَّ التجلي عند الفلاسفة والعرفاء يتخذ أشكالاً متفاوتة ومختلفة بحسب ما عليه أوعية الكائنات وقابلياتها، وقد مثلوا لذلك بمثال المرآة، حيث أنَّ الحق يتجلى للأشياء كما تتجلى صورة الشخص في المرايا المختلفة؛ صغراً وكبراً، واستقامة واعوجاجاً، وصفاء وكدورة، وغشاً وخلاصاً. فالحق نور يتجلى لكل شيء، وظهر التفاوت في هذا التجلي لا بحسب ما عليه النُّور، وإنَّما بحسب ما عليه تلك الإمكانات والقابليات المتعددة، فالقابلية الضعيفة لا يظهر فيها التجلي بقدر ما يظهر للقابلية الكبيرة، مثلما لا تظهر صورة الشخص في المرآة المحدبة كتلك التي في المرآة المستقيمة(٢).

وإذا كان التجلي عند ابن سينا هو سبب معرفة الحق وعلَّة وجود الممكنات، فما ذلك إلَّا لأنَّه اعتبر هذا التجلي نفس حقيقة ذات الحق لا غير(٣).

وكأنَّها عودة إلى الموقف الصوفي من وحدة الوجود، باعتبار أنَّ الكل عينه بمظاهره وبواطنه. مع هذا صرَّح ابن سينا في بعض رسائله انَّ سبب معرفة الحق من العالم عائد إلى وجود المسانخة والمشاكلة بين العالمين العلوي والسفلي، إذ ذكر يقول: «ولو لم يكن التناسب الذي وجد بين النُّفوس السَّماوية والأرضية في الجوهرية والإدراكية وتماثل

---

(١) رسالة العشق: ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، مصدر سابق، ص٢٣ و٢٦.

(٢) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٨، ص٢٠٢.

(٣) رسالة العشق: مصدر سابق، ص٢٣.

العالم الكبير بالعالم الصغير، لما عرف الباري عزَّ شأنه. والشارع الحق ناطق به حيث يقول ﷺ: من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[1].

ولا شك انَّ منطق ابن سينا وغيره من الفلاسفة في تفسير هذا الحديث يختلف تماماً عن منطق العرفاء كما يتمثل بابن عربي، رغم انَّ كليهما يعد معرفة الرب تأتي عن معرفة النفس والعالم. فعند ابن عربي انَّ المقصود بذلك هو أنَّ معرفة الإنسان لنفسه هي في حدِّ ذاتها تتضمن معرفة الربّ، حيث يعرف ربّه بمقدار ما يعرف نفسه، ويجهل منه بمقدار ما يجهل منها، فنفسه هي المرآة التي يتجلى الحق فيها[2]. لهذا يقول في بيت له من الشعر:

لـذلـك الـحـق أوجـدنـي فـأعـلـمـه وأوجـده

وبحسب شرح الجندي: «إنَّما أوجدني الحق مظهراً له ومظهراً، فأوجده في العلم صورة مطابقة لما هو عليه في العين»[3]. أي انَّ الله لما كان يتجلى في كل واحد منَّا بقدر حده، لذا انَّ كل فرد يوجد إلٰهه بقدر حده ويعلمه بهذا القدر. وعلى ذلك قيل في الشعر[4]:

مـظـاهـر الـحـق لا تـعـد والـحـق فـيـنـا فـلا تـحـدوا

إن أبـطـن الـعـبـد كـان رب أو أظـهـر الـرب كـان عـبـد

وقيل أيضاً:

أأنت أم أنا هذا العين في العين حاشاي حاشاي من إثبات اثنين

كما قيل:

---

(١) رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها: ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ص٤٦. ونفس الرسالة منشورة ضمن رسائل الشيخ الرئيس، طبعة انتشارات بيدار، ص٣٣٧.

(٢) فصوص الحكم والتعليقات عليه: ج١، الفص السابع والعشرون، ص٢١٥.

(٣) شرح فصوص الحكم: ، ص٣٥٨. كما لاحظ: مطلع خصوص الكلم، ج١، ص٣٧٧.

(٤) نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٦٧.

أنـا مـن أهـوى ومـن أهـوى أنـا　　نـحـن روحـان حـلـلـنـا بـدنـا
فـإذا أبـصـرتـنـي أبـصـرتـه　　وإذا أبـصـرتـه أبـصـرتـنـا

* * *

على انَّ معرفة المبدأ الحق تصبح بعدَّة أشكال كالآتي:

١ ـ كون الشيء دالاً على وجود علَّة واجبة مجهولة الكنه جملة وتفصيلاً.

٢ ـ كون الشيء دالاً على الحق تعويلاً على منطق السنخية بين العلَّة والمعلول. ذلك أنَّ سلسلة العلل والمعلولات تجعل من أي شيء يحمل في ذاته كل شيء، فكل علَّة فيها صورة المعلول على أتم وجه، وكل معلول يحمل صورة علته بنحو من الأنحاء الناقصة، ممَّا يعني أنَّ علَّة العلل، وهي المبدأ الحق، فيها كل شيء، كما أنَّ أي شيء من الوجود يحمل في ذاته صورة الحق باعتبار الظلية والمثال، وكلَّما كان الشيء أشد كمالاً كان أدل على معرفة الحق وشهوده تبعاً لقاعدة الإمكان الأشرف. بهذا يكون الجماد أضعف دلالة على شهود الحق من النبات، والنبات أضعف من الحيوان، والحيوان أضعف من الإنسان، وحيث في الإنسان عوالم مختلفة فإنَّ أقربها إلى شهود الحق هو الإنسان العقلي، فالحق عبارة عن إنسان إلٰهي ظله الإنسان العقلي. وسواء اعتبرنا كل شيء إنساناً أو جسماً أو حقاً فهو صحيح تبعاً للسنخية.

فبهذا المنطق تصبح الأشياء عبارة عن أظلال تحاكي ما عليه حقيقة الذات المقدَّسة، ومرائي تعكس صورة وجوده، كما صرَّح بذلك صدر المتألهين تعويلاً على اثولوجيا أفلوطين.

٣ ـ كون الشيء دالاً على الحق دلالة الصفة على موصوفها، فهي عينه من حيث كونها صفة، كما انَّها من سنخه بغض النظر عن اعتبارات العلَّة والمعلول. كالذي عول عليه صدر المتألهين متوسطاً في ذلك بين

مذاق أهل العرفان وأهل الفلسفة، حيث جعل الوجود كله عبارة عن الواجب الحق وصفاته. وهذا المعنى من معرفة الحق وشهوده يعطي صفة المرآة باعتبار، كما انَّه يعطي صفة العين في تطابق الشيء مع ذات الحق باعتبار آخر. فمن حيث السنخية تكون الصفة مرآة لموصوفها، ومن حيث انَّ الصفة ليست مستقلة في حقيقة وجودها عن الذات فإنَّها تكون عينها.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذا المعنى من المسانخة بين الصفة وموصوفها هو ليس ذات المعنى من المسانخة بين العلَّة ومعلولها. ذلك لأنَّ للعلية دلالة على الأثر والتأثير، بخلاف ما لعلاقة الموصوف بصفته، كما أنَّ للمعلول دلالة على وجود أمر خارج عن العلَّة رغم عدم انفصاله عنها وجوداً، كما في حالة الظلية، وهو ما لا ينطبق على الصفة بالقياس إلى موصوفها. لكن لو أخذنا المسانخة باعتبار كون المعلول طوراً للعلَّة وشأناً من شؤونها، كالذي صرَّح به الفلاسفة المتأخرون، فإنَّ الخلاف يزول من حيث الحقيقة والجوهر. وبذلك يمكن للمراتب الوجودية أن تتجلى في تنزلاتها بحسب مقاماتها المقدرة، فتكون في كل مرتبة معلولاً وصفة لما فوقها في آن واحد بلا فرق.

٤ ـ كون الشيء دالاً بنفسه من حيث ذاته على الحق، كما هو رأي الصوفية القائلين بالوجود المطلق للحق، أو هو عبارة عن كل شيء في الوجود، فأي وجود يصبح دالاً بذاته على الحق من حيث ذاته لا غير.

فهذا المعنى هو الذي أكد عليه زعماء الصوفية من أمثال ابن عربي. وأحياناً انَّ هذا المعنى يجد تأييداً من قبل بعض الفلاسفة الإشراقيين كصدر المتألهين، حيث وردت عنه كلمات لا تختلف عمَّا يقوله ابن عربي، وظاهرها يدلُّ على نفس مذاقه من دون فرق، ما لم يتم تأويلها بحسب المعنى السابق من علاقة الصفة بموصوفها. فقد اعتقد على منوال ابن عربي انَّ كل من أدرك شيئاً بأي إدراك كان، فقد أدرك الحق تعالى وإن لم يشعر إلَّا العارفون، واعتبر هذا الإدراك بسيطاً ومجملاً للحق،

وهو يحصل لكل عبد من عباده، وأيد الغزالي في مقاله الذي يقول فيه: «قد انكشف انَّ مدركاتنا الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكية، مظاهر للهوية الإلٰهية التي هي المحبوب الأول والمقصود الأهم للإنسان، فبعينه يشاهده وينظر إليه.. وبأذنه يسمع كلامه، وبأنفه يشم رائحة طيبه، وبجميع ظاهر يديه يلمسه، لا على وجه ما يقوله المجسمة.. فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح.. وما ذكرناه ممَّا أطبق عليه أهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود، بل جميع الموجودات عندهم عقلاء بالمعنى المذكور، عارفون بربّهم، مسبِّحون له، شاهدون لجماله، سامعون لكلامه»[1].

وقد صرَّح صدر المتألهين من أنَّ العرفاء الكاملين والأولياء كأهل البيت عليهم السلام «يعلمون أنَّ المعلوم بالذات في كل إدراك عقلي أو حسي إنَّما هو الحق أزلاً وأبداً، وغيره معلوم بالعرض، وكذا يوقنون أنَّ كل سالك يدبّ على الأرض فإنَّه يطلب في حركته وسوقه الحق تعالى من حيث لا يشعر، فهو تعالى المشهود في كل شهود والبغية في كل طلب وسلوك»[2].

فعلى هذا تمكَّن صدر المتألهين ـ وقبله ابن عربي ـ من تفسير اختلاف عقائد النَّاس تبعاً لتفاوت واختلاف درجة ونوع إدراكاتهم، فمنهم المجسمون، ومنهم المنزهون، لأنَّ النَّاس تتفاوت فيما يدركونه ويشاهدونه من تجليات الحق، وليس لهم القابلية على مشاهدة جميع التجليات والأسماء، إلَّا لمن فاز بكمال العرفان والشهود[3].

---

(١) إيقاظ النائمين: ص٤٦ ـ ٤٧.

(٢) المصدر السابق: ص٤٥.

(٣) الأسفار: ج٢، ص٣٦٤ ـ ٣٦٧. وإيقاظ النائمين: ص٤٠ ـ ٤١. وهو على شاكلة ما قاله ابن عربي في أبياته:

فلا تنظر العين إلاَّ إليه ولا يقع الحكم إلاَّ عليه
فنحن له وبه في يديه وفي كل حال فإنَّا لديه

ولهذا ينكر ويعرف وينزه ويوصف (لاحظ: الفصوص: ص٤٣٩). =

فكل ذلك إن لم يدلَّ على كون الشيء عين الحق بحسب سريان الذات المطلقة كما تقول الصوفية، فإنَّه يدلُّ على أنَّ الشيء يمثل صفة التجلي للحق، لهذا يكون الشيء من سنخ الأول وعلى شاكلته.

تظل انَّ معرفتنا للحق ومشاهدتنا إيَّاه لا تصل عند الفلاسفة إلى حد الإحاطة العلمية، وليس ذلك لاختفائه، وإنَّما لشدة ظهوره وتجليه، الأمر الذي لا يسع الأذهان أن تتحمل مشاهدته ومعرفته بالكامل، مثلما يحصل للعين وهي تواجه نور الشَّمس حيث لا يمكنها مشاهدة الشَّمس كما ينبغي لقوَّة ظهورها وشدة سطوعها[1]. بل حتى مشاهدة أرباب الأنواع لدى الإشراقيين إنَّما تكون مشاهدة ضعيفة تنبع من تصورنا للأفكار الكلية الطبيعية أو الصور العلمية للأنواع، وذلك بانتقال ومسافرة من المحسوس إلى المتخيل ثم المعقول، فليس ذلك يعود إلى ضعف في الأرباب أو نقص فيها، وإنَّما يعود إلى ضعف وعائنا الوجودي[2].

= وما قاله أيضاً: «فالحق الذي في المعتقد، هو الذي وسع القلب صورته وهو الذي تجلى له فيعرفه، فلا يرى العين إلاَّ العين الاعتقادي، ولا خفاء بتنوع الاعتقادات، فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر فيما قيده به إذا تجلى، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر له في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له فيها إلى ما لا يتناهى، فإنَّ صورة التجلي ما لها نهاية يقف عندها، وكذلك العلم بالله ما له نهاية في العارفين يقف عندها، بل هو العارف في كل زمان، يطلب الزيادة من العلم به، ربِّ زدني علماً، ربِّ زدني علماً، ربِّ زدني علماً إلى ما لا يتناهى من الطرفين، هذا إذا قلت حق وخلق، فإذا نظرت في قوله: (كنت رجله الذي يسعى بها ويده الذي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به) إلى غير ذلك من القوى ومحالها هي الأعضاء، لم تفرق، فقلت الأمر حق كله أو خلق كله، فهو حق بنسبة وهو خلق بنسبة، والعين واحدة، فعين صورة ما يتجلى عين صورة من يقبل ذلك التجلي، فهو المتجلي والمتجلى له، فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق الأسماء الحسنى» (شرح الفصوص: ص٤٥٥ ـ ٤٥٦).

(١) المبدأ والمعاد: لصدر المتألهين، ص٣٧ ـ ٤٠.

(٢) الشواهد الربوبية: ص٣٢ ـ ٣٣.

خلاصة الفصل الثاني

نستخلص ممَّا سبق النقاط التالية:

- تبعاً لمنطق السنخية عرفنا أنَّ هناك تبادلاً في العلاقة الإدراكية بين المبدأ الحق والآخر، فأحدهما يعبر عن قرينه تعبير صورة المرآة عن مقابلها. وانَّ أصل هذه العلاقة يعود إلى ما يحمله المبدأ الحق من صور الأشياء كلها. فإذا كان المبدأ الحق هو مرآة ترى فيه صور جميع الأشياء، فإنَّ الأشياء هي أيضاً تتجلى فيها صور الحق، وانَّ مشاهدة أحدهما تعني مشاهدة الآخر، وكذا فإنَّ العلم بأحدهما هو في حدِّ ذاته علم بالآخر، وذلك تبعاً للسنخية.

- وعرفنا أنَّ السؤال المركزي في بحث النظام الوجودي هو تفسير كيفية العلم الإلٰهي بالغير أو الآخر. أي ما هو مبرر علم الحق تعالى بغيره من الموجودات؟ حيث هناك عدد من النظريات التي تخص طبيعة العلم الإلٰهي وعلاقته بالأشياء أو الآخر. فهناك نظرية الفارابيين ونظرية ابن رشد وكذا السهروردي ثم العرفاء وصدر المتألهين.

- تمتاز نظرية الفارابي في العلم الإلٰهي للأشياء بأنَّها صورية ذهنية، وانَّ العلم فيها يكون بعد المبدأ الأول وليس في الذات الإلٰهية،

وذلك خشية من اقتضاء التركيب والكثرة في الذات، وانَّ هذا العلم يشترط فيه أن يكون كلياً وليس جزئياً. وأهم ما عرفناه في هذه النظرية هو أنَّها لا تتسق والمبدأ الفلسفي (العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول)، ذلك انَّ تبرير هذا العلم لا يحصل إلَّا بالاعتراف بوجود المسانخة والمشاكلة بين العلَّة والمعلول، فيقتضي الأمر أن تكون صورة المعلول موجودة سلفاً في العلَّة، وبالتالي فإنَّ صور الأشياء لابدَّ أن تكون حاضرة في الذات الإلٰهية باعتبارها علَّة الأشياء كلها.

- لقد تجاوزت نظرية ابن رشد المشكلة التي صادفتها نظرية الفارابي، حيث تمَّ الاعتراف بكون الذات الإلٰهية حاملة لصور جميع الأشياء وانَّ العلم الإلٰهي هو ليس من العلم الجزئي ولا الكلي، وانَّ هذا الأمر يتفق وطبيعة المبدأ الفلسفي (العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول). لكن مشكلة هذه النظرية هو فصلها بين الذات الإلٰهية والمادة، الأمر الذي يتعذَّر فيه تفسير كيفية العلم الإلٰهي للحوادث المستقبلية الكامنة في المادة. علماً أنَّ هذه النظرية تفضي إلى المقالة الصوفية الشخصية، وذلك بمبرر أنَّ لا شيء يعلمه المفارق إلَّا ويتحد به، وذلك لعدم وجود المادة المانعة من الاتحاد، وانَّ منشأ هذا الاتحاد هو من حيث علم المعلول بعلته، حيث تصبح سلسلة العلل والمعلولات بعضها متحداً بالبعض الآخر، والكل متحداً بالذات الإلٰهية.

- وبخصوص نظرية السهروردي الإشراقية فإنَّها تجاوزت النظريات التي سبقتها حول العلم الإلٰهي، ذلك انَّها عدت هذا العلم ليس علماً صورياً ذهنياً وإنَّما هو علم نوري شهودي، حيث لا تغيب عنه الأشياء الخارجية. أو انَّ هذه النظرية تقتضي أن يكون للأشياء حضور ثابت وأزلي لا غياب فيه، وهو أمر انعكست عليه العديد من المشاكل الفلسفية.

- أمَّا نظرية صدر المتألهين فقد جاءت لتجمع بين النظريتين الصورية والنُّورية، حيث انَّ الذات الإلٰهية عبارة عن صور الأشياء كلها مثلما هو منطق النظرية الصورية لابن رشد. كذلك فإنَّ لها العلم الشهودي حيث تكون الأشياء حاضرة مشهودة أمام الحق بلا غياب. ومع انَّ هذه النظرية حاولت أن تجمع بين أمرين متضادين في الذات الإلٰهية، هما البساطة وصور كل الأشياء، وذلك من خلال مبدأ (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، إلَّا انَّها لم تفلح في البرهنة على هذا المبدأ.

- كما علمنا أنَّ الفلاسفة طرحوا بهذا الصدد مبررين، كلاهما يعبران عن قاعدتين فلسفيتين، إحداهما تنص بالقول: (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، والأخرى تنص: (العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول)، وكلا القاعدتين يستمدان مشروعيتهما من منطق السنخية. وتبعاً لهاتين القاعدتين لابدَّ أن تكون ماهيات الأشياء مع كثرتها موجودة بوجود واحد، والحق يعقلها بعقل واحد هو كون وجوده نفس عاقليته، فهذا الوجود هو بعينه علم بالأشياء التي هي عين ذاته.

- إنَّ الاعتراف بإمكانية مشاهدة الحق والعلم به تترتب عليه مسائل هامة تتعلق بالنُّبوَّة والولاية، إذ يكون للنفس مقام رفيع تتحد به مع العالم الإلٰهي لتطل من خلاله على كل شيء، ويكون لها من القدرة ما يؤهلها على التحكم والتأثير في العالم.

- وأهم ما في هذا الفصل هو انَّنا عرفنا أنَّ الإدراك يساوق الوجود، فحيث هناك وجود هناك إدراك، والعكس صحيح. لكن حيث أنَّ للوجود مراتب مختلفة ومتفاضلة؛ لذا كان للإدراك مراتب مختلفة ومتفاضلة أيضاً. فالإدراك منبسط بانبساط الوجود، حيث الوجود إدراك، والإدراك وجود. وسنعرف في الفصل التالي أنَّ هذه العملية الإدراكية من الوجود هي السبب في تنزيل

المراتب، وهي السبب في التفاضل بينها، فالتنزيل هو تنزيل إدراكي، كما أنَّ نشأته تمَّت بفعل ما لدى المراتب الوجودية من صور إدراكية متباينة بحسب ما هي عليه من مقام معلوم. وسنرى أيضاً أنَّ التصعيد هو أيضاً تصعيد إدراكي. وعلى هذا سنشهد نوعين من الألوهة، إحداهما من حيث الأصل بحكم التنزيل، وأخرى من حيث التبعية بحكم التصعيد.

الفصل الثالث

الأصل المولد وعلاقة التنزيل

هناك علاقة وثيقة بين العلم الإلٰهي وبين المراتب الوجودية، ذلك أنَّ المسؤول عن وجود الأشياء وتنزلها إنَّما هو هذا العلم لا غير. فالعلم هو سبب إيجاد الموجودات الممكنة، وليست الموجودات هي سبب العلم. وعلى حد قول ابن سينا بأنَّ إحاطة علم المبدأ بالموجودات هو «سبب لوجودها حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السَّماء»[1].

وكذا يقول الغزالي: «فعلمه سبب الوجود، لا الوجود سبب علمه»[2].

ومثله يقول ابن باجة: «علمه بالموجودات هو سبب وجودها»[3].

وعليه قام الاهري بتأويل الآية الكريمة: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ

---

(١) أنظر: جواب الشيخ الرئيس على سؤال الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير، أو: رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، قم، ص٣٣٦ ـ ٣٣٧. كذلك الرسالة العرشية: ضمن نفس الرسائل، ص٢٤٩.

(٢) معارج القدس: ص١٦٥.

(٣) الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، ص٤٠٤. وأنظر على هذه الشاكلة قول ابن رشد في: تهافت التهافت، ص٥٣٢.

إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فَاطِر: ١١]، حيث قال: «أنظر كيف صرَّحت الآية بأنَّ سبب وجود الأشياء هو العلم لا غير»[١].

بل يصل الأمر عند العارف حيدر الآملي إلى أن يعد العلم المتمثل بالأعيان الثابتة هو ذاته الخالق. فالأعيان من حيث أنَّها موجودة في العلم ومعدومة في الخارج فإنَّها غير مجعولة من حيث هي هي، أو أنَّه لا يصدق عليها أنَّها مخلوقة في العلم والخارج، لذلك تكون عبارة عن الخالق بالضرورة، حيث لا واسطة بين الخالق والمخلوق، فالخالق واحد ومن ثم فإنَّ الفاعل والقابل واحد لا غير، وهو ذات هذه الأعيان[٢]. فالعلم إذن هو سبب إيجاد التنزيل، وانَّه إلٰه الأشياء وخالقها.

تظل أنَّ العلاقة التي تنشأ بين الذات والآخر، هي علاقة محكومة بالتراتب، فالتنزيل الحاصل عن الذات هو تنزيل تراتبي، بحيث تبدأ المراتب بالعقل المفارق الكلي وتنتهي بالجسم، وأنَّ كل مرتبة من هذه المراتب تعكس ما فوقها، الأمر الذي ينعكس على طبيعة ما عليه الألوهة، حيث تتصف بكونها ألوهة تراتبية، وهو ما ينتج عنه تكثر الألوهة وتعددها بتعدد توابعها. ومن ذلك يكون العالم السفلي مألوهاً في تبعيته إلى عالم الأجرام السماوية. فالألوهة على هذا هي نتاج التنزيل، لكنَّها في الوقت ذاته تتحقق بالتصعيد، وذلك بحكم العودة والتبعية كما سنعرف.

الذات وتنزيل الآخر

لدى النظام الوجودي أنَّه لابدَّ من تفسير كيف تمَّت الرابطة بين مبدأ الوجود الأول وما دونه من الموجودات، حيث أنَّ الأول واحد، في حين أنَّ غيره متكثر. والفلاسفة يرون أنَّه لابدَّ أولاً من صدور الواحد عن الواحد، وانَّ الكثرة تأتي فيما بعد، تعويلاً على منطق السنخية، إذ لابدَّ

(١) الاهري: الأقطاب القطبية، مصدر سابق، ص١٥١.
(٢) نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٨٠.

أن يكون الصدور متفقاً في العدد والكيفية بين الأصل وفرعه، أو العلَّة والمعلول، فالأصل إذا كان واحداً فإنَّ ما ينتج عنه لابدَّ أن يكون واحداً هو الآخر.

وكذا من حيث الكيفية، فلما كان المبدأ الأول هو محض عقل فلابدَّ أن يكون الصادر عنه عقلاً أيضاً، ومن هذا الأخير تتوالى العقول والمفارقات المجردة، وهي على بساطتها لكنَّها لا تخلو من كثرة.

وحيث انَّ بعضها يكون علَّة للبعض الآخر، لذا فالعلَّة تكون أبسط من المعلول، أو أنَّ الكثرة فيها أقل منه. وعلى رأي الفلاسفة فإنَّ كثرة الأجرام السماوية تعود إلى كثرة العقول المفارقة، أمَّا الكثرة التي دون الأجرام، أي تلك التي في عالمنا الأرضي، فإنَّ مبعثها يعود ـ كما يذكر ابن رشد ـ إلى كل من الهيولى والصورة والأجرام السماوية، حيث انَّ حركة هذه الأخيرة المتسببة عن تلك العقول تبعث على إنشاء الصور التي في عالمنا هذا[1].

إذن لابدَّ أولاً من دراسة طبيعة المفارقات السماوية وأجرامها ونوع الكثرة التي لابستها، كما لابدَّ أن ندرس بعد ذلك طبيعة العالم السفلي ونوع الكثرة فيه. وستكون دراستنا للعالمين وفقاً للنظريتين الفلسفية والعرفانية.

١ ـ تنزيل العالم العلوي:

لنبدأ أولاً بدراسة العالم العلوي من حيث النظر الفلسفي وذلك تبعاً لنظرية الصدور وانطلاقاً من منطق السنخية في العلاقة الحتمية بين العلَّة والمعلول، أو بين مبدأ الوجود الأول وبين غيره من المعلولات الصادرة عنه، وذلك كالآتي..

---

(١) تهافت التهافت: ص١٧٨ ـ ١٧٩.

يمكن التحدث عن التنزيل الوجودي وفقاً للنظر الفلسفي من خلال البحث الذي يرد حول نظرية الصدور، وذلك كما يأتي:

لا شك أنَّ نظرية الصدور موغلة في القدم، حيث تعود إلى ما قبل أرسطو. ورغم انَّ القدماء اتفقوا مبدئياً على انَّ أصل الوجود واحد وأنَّه ينبغي أن لا يصدر عنه غير واحد، إلَّا أنَّهم واجهوا مشكلة تتعلق بتبرير حالة الكثرة في الوجود، وكذا حالة التغير وعدم الثبات، حيث المفترض أنَّه لما كان المبدأ الحق واحداً فإنَّ الوجود الصادر عنه لا يتعدد. وكذا لما كان المبدأ الحق ثابتاً فإنَّه يلزم عن ذلك أن يكون الوجود الصادر عنه ثابتاً أيضاً. في حين نلاحظ أنَّ الوجود متكثر وليس بواحد، كما أنَّه متغير وليس بثابت، ناهيك عن أنَّ فيه الأجسام والمواد المنحلة بخلاف طبيعة العالم الإلٰهي الذي هو عالم عقلي مفارق. فكيف يمكن تبرير هذه الأُمور؟

غلقد أخذ الفلاسفة يفتشون عن المبررات التي تجعل نظرية الصدور صالحة في التوفيق بين الوحدة والكثرة، وكذا بين الثابت والمتغير. فالمشكل المطروح لدى هؤلاء هو البحث عن مبرر نشوء الكثرة عن الواحد البسيط، وكذا المتغير عن الثابت، وذلك انطلاقاً من منطق السنخية ونظرية الصدور. ويلاحظ أنَّهم اختلفوا قديماً في تفسير مجيء الكثرة، فبعضهم رد الكثرة إلى فعل الهيولى، كما هو الحال مع انكساغورس وأتباعه، وبعض آخر اعتبرها جاءت بسبب كثرة الآلات، كما أنَّ آخرين قالوا إنَّها جاءت من قبل المتوسطات، مثلما هو الحال مع أفلاطون[1]. والحل الأخير هو أقرب شيء إلى الأخذ بالقاعدة الفلسفية المسماة بنظرية الإمكان الأشرف، والتي أولاها القدماء اهتماماً خاصاً، وهي تعني أنَّ كل ناقص لابدَّ أن يسبقه ما هو أكمل منه في الوجود، ومن المحال أن يصدر

(١) المصدر السابق: ص١٧٦ ـ ١٧٧.

الناقص قبل الكامل، لكن عن الأشرف أو الأكمل يصدر الأنقص فالأنقص، وبذا تتوالى مراتب الوجود بالتسلسل من أولها رتبة كما تتمثل بالمبدأ الحق، إلى آخر المراتب الوجودية. ولا شك أنَّ هذا التصور مستمد من منطق السنخية في علاقة العلّة بالمعلول، لذلك تصور الفلاسفة انَّ هناك عقلاً أولاً، هو مبدأ الوجود الأول، عنه نتج عقل آخر هو المعلول الأول، ومن بعده المعلول الثاني، ثم الثالث فالرابع فالخامس. . . الخ. كما نتج عن هذه العقول جملة من الأفلاك المتحركة. وقد اختلف الفلاسفة بشأن مبدأ الوجود الأول إن كان قد صدر عنه فلك يقوم بتحريكه أم لا؟ فالنظرية الأرسطية التي أيدها ابن رشد تعترف بذلك، في حين ذهب سائر الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا إلى إحالة هذا الأمر تبعاً لمنطق نظرية الصدور ذاتها، باعتبار أنَّ ما يصدر عن المبدأ الحق لابدَّ أن يكون واحداً من سنخه، وهو ما أطلق عليه (العقل الأول)، حيث انَّه واحد، وهو عقل شبيه بالمبدأ الحق. بينما بحسب النظرية الأرسطية انَّ ما يصدر عن المبدأ الحق يكون أكثر من واحد، حيث يصدر عنه عقل كما يصدر عنه فلك يقوم بتحريكه.

كذلك اختلف الفلاسفة حول تحديد عدد المفارقات العقلية، وذلك اعتماداً على تحديدهم لعدد الحركات الفلكية، باعتبار أنَّ لكل مفارق عقلي ـ بعد المبدأ الحق ـ فلكه الخاص الذي ينشئه ويحركه ويكون له الغاية في التحريك، وأرسطو ذاته لا يقطع في المسألة، ويميل إلى أنَّها إمَّا خمس وخمسين أو سبع وأربعين حركة، اعتماداً على بعض الأقوال المشهورة لعدد من فلكيي عصره[1]. أمَّا الفلاسفة المسلمون فأغلبهم جعل هذه الحركات لا تتجاوز العشر.

مع هذا فقد اتفق الفلاسفة على أنَّ ارتباط المفارقات العقلية بمبدأ الوجود الحق هو ارتباط واحد قائم على نظام التسلسل بالطبع والكمال،

---

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج٣، ص١٦٤٦ ـ ١٦٤٨ و١٦٧٠ وما بعدها.

وكذا انَّ الأجرام السماوية واحدة من حيث النوع لكنَّها كثيرة بالعدد، أو أنَّ كل جرم من هذه الأجرام هو نوع بحاله حيث لا يوجد غيره ممَّا يماثله، لكنَّها جميعاً لها خصائص مشتركة يجعلها تنتمي إلى نوع واحد. وكذا انَّ مبادئها المفارقة تأخذ نفس هذا الاعتبار من حيث الوحدة والكثرة[1].

فجميع المفارقات التي تصدر عن المبدأ الحق هي جواهر محركة للأفلاك، حيث كل واحد منها يعد مبدءاً لتحريك فلكه الخاص، كما يعد غاية هذا التحريك بالشوق والتشبه على ما سنعرف. يظل الاختلاف بخصوص المبدأ الحق الذي جعل منه أرسطو مبدءاً لتحريك الفلك الأقصى ومن ثم تحريك كل ما تحته من الأجرام، وبالتالي فإنَّ جميع المفارقات عنده بما فيها المبدأ الحق لها خصوصية التحريك المباشر للأفلاك، ومن وجهة نظره أنَّه لا يوجد هناك جواهر خالية من فعل التحريك، الأمر الذي يخالفه الفلاسفة المسلمون إذا ما استثنينا ابن رشد[2].

والسبب الذي جعل هؤلاء الفلاسفة يخالفون طريقة أرسطو في عدم تقبلهم لأن يكون المبدأ الحق هوالفاعل المباشر في إنشاء الأجرام السماوية أو تحريكها؛ إنَّما يعود لاعتبارين: أحدهما أنَّه لابدَّ أن يكون الفعل المباشر عنه من سنخه وهو العقل، وكذا أن لا يكون هناك تعدد في جهات الصدور والتأثير، فمن حيث أنَّه واحد بسيط كل البساطة فإنَّه لا يحمل إلَّا جهة واحدة يتم بفعلها صدور الواحد عنه، بخلاف ما قام به أرسطو في جعله مبدءاً لجهتين مختلفتين في الصدور والتأثير، إحداهما هو أنَّه قد صدر عنه عقل، أمَّا الأخرى فهو أنَّه مبدأ لتحريك الفلك الأقصى[3]. مع انَّ هذا بنظرهم يقتضي التكثر في جهات العلاقة العلية

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٦٨٤. وتهافت التهافت: ص٤٩.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٦٤٨.

(٣) ينقل ابن رشد رأي الفلاسفة الأرسطيين، وهو أنَّهم يعتقدون بأنَّه لمَّا كانت الأجرام السماوية =

ممَّا يفضي إلى تكثر العلَّة ذاتها تبعاً لمنطق السنخية. رغم أنَّ هؤلاء الفلاسفة يرون أنَّ المبدأ الحق ليس عاطلاً عند عدم تحريكه المباشر للأجرام مثلما صوره الأرسطيون، بل هو أصل يدين له كل شيء بالوجود، وغاية يتوجه إليه كل شيء، فهو فاعل ومحرك وغاية، ولكن عبر الوسائط وضرورة تنزلات الوجود تبعاً لقاعدة (الإمكان الأشرف).

هكذا انَّ نظرية الفلاسفة المسلمين تخشى أن ترد مصدر الكثرة إلى المبدأ الأول، الأمر الذي جعلها تعول على المعلول المباشر لهذا المبدأ في تفسير نشوء الكثرة، وهو المعلول الذي تطلق عليه (العقل الأول). حيث جاء أغلب تبريرها لهذه الكثرة من خلال منطق (الاعتبارات العدمية) التي قيل فيها انَّه لولاها لبطلت الحكمة. إلَّا أنَّ هذه الاعتبارات لم تكن موضع اتفاق بين هؤلاء الفلاسفة. فهناك الاعتبارات الثنائية التي وردت عن الفارابي، حيث تبرير الكثرة جاء تبعاً لكون العقل الأول ممكناً وواجباً في الوقت ذاته، أي أنَّه ممكن بذاته وواجب بغيره، وبالتالي فإنَّ له اعتبارين، أحدهما كونه ممكناً بحسب ذاته، وآخر أنَّه واجب بفعل المبدأ الحق، وأنَّه على هذا الأساس له تعقلان من جهتين، إذ يعقل ذاته ويعقل مبدأه، ومن خلال تعقله يصدر عنه ما يناسب كل إدراك، فتعقله لعلَّته يوجب صدور معلول عنه هو العقل الثاني، وتعقله لذاته يوجب صدور فلك عنه. وهذا الاختلاف في نوع الصدور تقوم فلسفته على طبيعة الأصل الذي يعود إليه موضوع التعقل[1]، فحيث أنَّ المبدأ الحق هو واجب

= لا يتم وجودها إلَّا بالحركة؛ لذا فإنَّ معطي الحركة هو ذاته فاعل الأجرام السماوية. وأيضاً فهم يرون انَّ معطي الوحدانية التي بها صار العالم واحداً رغم أنَّه مركب، هو ذاته معطي وجود الأجزاء التي يتألف منها العالم المركب. وهذا هو حال المبدأ الأول مع العالم كله (تهافت التهافت: ص١٧٢).

(١) وكما ينص ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات/ القسم الثالث، ص١١٩) من أنَّه «يجب أن يكون الأمر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري، والأمر الأشبه بالمادة مبدأ للأمر المناسب للمادة. فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به؛ مبدأ لجوهر عقلي، وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني».

الوجود لذا فإنَّ تعقله يوجب صدور واجب على سنخه، وبالتالي لابدَّ أن يكون عقلاً يتصف بالوجوب والثبات من غير إمكان فعلاً، وهو العقل الثاني. كذلك فإنَّ العقل الأول لما كان ممكن الوجود بحسب ذاته، فإنَّ تعقله يوجب صدور عنصر يحمل نحواً من الإمكان، وهو ما يناسب الجسم الفلكي باعتبار أنَّ حركته تنطوي على القوَّة والإمكان بخلاف العقل المتصف بالثبات والفعلية من غير قوَّة ولا إمكان.

على انَّ اختلاف جهات التعقل لا يقتضي بالضرورة تكثراً في حقيقة المعلول، طالما انَّ هذه الاعتبارات من الإدراك هي اعتبارات عدمية، حيث لا فرق من حيث الحقيقة بين تعقل العقل الأول وتعقله لذاته، وذلك باعتبار انَّ حقيقة هذا العقل ما هي إلَّا عبارة عن ذات التعلق في عقلها للمبدأ الأول، إذ أنَّ وجودها هو وجود واجب بالغير، وبالتالي فإنَّها من طبيعة (المضاف). إذن لا فرق بين عقل المعلول الأول لمبدئه وعقله لذاته، مثلما يقال عن المبدأ الأول انَّه يعقل ذاته ويعلم أنَّه علَّة غيره، وكلاهما واحد وإن اختلف الاعتبار.

مع هذا فإنَّ الفارابي لم يتوقف عند حد تقديم تلك الاعتبارات الثنائية، ذلك أنَّه في محل آخر قدم اعتبارات ثلاثية أصبحت رائجة في تفكير من أتى بعده من الفلاسفة وعلى رأسهم الشيخ الرئيس. ذلك انَّها تضيف اعتباراً ثالثاً مضافاً للاعتبارين آنفي الذكر، وهو كون المعلول ممكناً بذاته واجباً بغيره، حيث بحسب هذا الاعتبار يصدر عنه نفس كلية، فيكون ما يصدر عن المعلول الأول هو عقل وجسم فلكي ونفس، أي أنَّ لهذا الجسم السماوي نفساً وعقلاً. ولا شك أنَّ خيار صدور النفس عن الاعتبار السابق جاء موافقاً لمنطق السنخية، فكما أنَّ صدور العقل مناسب لاعتبار الوجوب، وانَّ صدور الجسم مناسب لاعتبار الإمكان، فإنَّ صدور النفس يكون مناسباً للجمع بين الاعتبارين: الوجوب والإمكان، وذلك انَّ النفس ليست عقلاً حتى تتصف بالوجوب المحض، وليست جسماً كي

تتصف بالإمكان، إنَّما هي مرتبة ثالثة بين هاتين المرتبتين، وهي أنَّها واجبة وممكنة.

كذلك هناك طريقة رباعية غرضها تبرير صدور عناصر أربعة. والاعتبارات المذكورة بهذا الشأن هو أنَّ للمعلول وجوداً، وله ماهية، وانَّه يعلم الأول، وكذلك أنَّه يعلم ذاته. فعن هذه الاعتبارات تنشأ أربعة عناصر وجودية تناسبها، وهي عقل ثان وصورة فلك ومادته ونفسه(١). وهناك أيضاً طريقة سداسية ذكرها نصير الدِّين الطوسي في شرحه لإشارات ابن سينا(٢).

كما انَّ هناك بعض الطرق التي لا تختلف كثيراً عمَّا سبق مع أنَّها عدت غير قائمة على منهج الاعتبارات، ومن ذلك طريقة الطوسي التي تفضي إلى تكثر المعاليل إلى غير نهاية(٣)، ويعود أصلها إلى السهروردي الذي اعتبر أنَّه يصح أن يصدر عن المبدأ الأول واحد، هو المعلول الأول، كما يصح أن يصدر عن هذا الأخير عنصر ثان، وكذا يمكن أن يصدر عن مجموع المبدأ الأول ومعلوله عنصر ثالث، وبالتالي فإنَّه يكون في المرتبة الثانية عنصران في درجة واحدة، وذلك بخلاف الطرق المألوفة التي لا يمكنها أن تبرر صدور أكثر من واحد من نفس الدرجة في المرتبة الثانية، حيث لا يصدر عن مرتبة المعلول الأول من العقول أكثر من عقل واحد، بخلاف هذه الطريقة التي تبرر صدور عقلين من المرتبة الثانية، انفراداً واجتماعاً، وهكذا يمكن تبرير صدور كثرة العقول في نفس المرتبة وذلك بكثرة الإشراق وتضاعفها بالنزول والوسائط(٤)، ممَّا يبرر للسهروردي نظريته الأفلاطونية في وجود العقول العرضية ذات الرتبة

---

(١) الطالقاني: أصل الأصول، مصدر سابق، ص٨٤.

(٢) المصدر السابق: ص٨٢ ـ ٨٣.

(٣) الطوسي: مصارع المصارع، ص٨٨ ـ ٨٩.

(٤) جلال الدِّين الدواني: شواكل الحور في شرح هياكل النُّور، ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ص١٩٠. والسهروردي: هياكل النُّور، وهي منشورة مع رسائل الدواني السابقة، ص٨٧.

الواحدة والتي تنشأ عن العقول الطولية. مع هذا فإنَّ هذا الطريقة لقيت معارضة لدى بعض المتأخرين، كصدر المتألهين الذي عدها لا تختلف عن سابقاتها من حيث الخطأ[1].

والسهروردي في (هياكل النُّور) نحا منحى شبيهاً بعض الشيء بما قدمه الفارابي من الاعتبارات الثنائية للتكثر، ذلك انَّه اعتبر انَّ أول ما يصدر عن المبدأ الحق أو نور الأنوار هو النُّور الإبداعي الأول المسمى بالعقل الأول، ويتصف هذا العقل بأنَّه ممكن في نفسه وواجب بالنسبة إلى المبدأ الحق، وهو من حيث نسبته إلى هذا المبدأ ومشاهدة جلاله يقتضي منه صدور جوهر قدسي آخر هو العقل الثاني، كما أنَّه من حيث نظره إلى إمكانه ونقص ذاته يصدر عنه جرم سماوي، وهكذا هو الحال مع العقل الثاني حيث يقتضي نظره إلى ما فوقه عقلاً آخر، ومن حيث نظره إلى نقص ذاته يصدر عنه جرم سماوي آخر، وهكذا[2].

كما انَّ المحقق الدواني في شرحه لرسالة (هياكل النُّور) أشار إلى أنَّ مصدر التكثر يأتي بواسطة العقل الأول عن طريقين، أحدهما باعتبار ما يشرق عليه المبدأ الأول فينتج عن ذلك عقل، وثانيهما هو انَّ مشاهدة العقل الأول للمبدأ الحق ينتج عنه عقل آخر[3].

إذن انَّ منهج الاعتبارات وما شاكله يثير الاختلاف والتعدد في الرؤى، وهو أبعد ما يكون عن النهج الاستدلالي الذي تطالب به الطريقة الفلسفية. ومن حيث كونه عدمياً، فإنَّ ما ينتج عنه لا يمكن حصره وضبطه. صحيح أنَّه قد يقال إنَّ الضابط هنا هو ما يتوقف على منطق السنخية، ذلك أنَّ من المهم أن تكون الصادرات على سنخ ما عليه الاعتبارات، كمّاً وكيفاً. وقد لاحظنا كيف أنَّ نظرية الفارابيين تعد

---

(١) الأسفار: ج٦، ص٧٩.

(٢) هياكل النُّور: مصدر سابق، ص٨٦.

(٣) شواكل الحور في شرح هياكل النُّور: مصدر سابق، ص١٨٩.

الاعتبارات لا تختلف عدداً عن الصادرات التي يتوقف تبرير صدورها عليها، وكذلك من حيث الشكل والكيفية، فصدور العقل يناسب الوجوب، وصدور الجسم يناسب الإمكان، كما أنَّ صدور النفس يناسب الاعتبارين من الوجوب والإمكان، إذ المعلول يمتلك هذين الاعتبارين، حيث أنَّه واجب بغيره وممكن بذاته.. نعم هذا صحيح لكنَّه لا يفي بالمطلوب، إذ ما هو الدليل على اتخاذ الوجود هذا الشكل من الاعتبارات العدمية؟ وكيف نحدد عدد الصادرات عندما يسعنا الأخذ باعتبارات مختلفة ومتضاربة؟ فمثلاً لاحظنا أنَّ الاعتبارات التي قدمها الفارابيان هي ليست كالاعتبارات التي قدمها الطوسي أو السهروردي، فأي الاعتبارات صحيحة بحيث تجعلنا نسلم بأنَّها كفيلة لإقناعنا بطبيعة الصادرات وعددها؟ فهي من حيث عدميتها لا تقبل الضبط، ولا يمكن الاستدلال على كونها تشكل علَّة شرطية للإيجاد في عالم يفتقر إلى الحس والمشاهدة والتجربة والضرورة العقلية، خاصة ونحن نعلم أنَّ الشروط العدمية لا تحتم المسانخة بينها وبين ما ينتج عنها، فالمشاهدة الحسية قاضية بأنَّ من الممكن أن يكون هناك شرط واحد عدمي كفيل للسماح بإيجاد العديد من الأُمور، وكذا العكس صحيح أيضاً، حيث لا مانع من أن يكون عدد من الشروط العدمية ضرورياً في انتاج شيء واحد.

يظل انَّ هناك اتجاهات أخرى لم تلجأ إلى مثل تلك الطرق السابقة في تبرير صدور الكثرة عن الوحدة، كما هو الحال مع اتجاه ابن رشد الذي عَدَّ الفاعل الأول فاعلاً مطلقاً غير مقيد، ممَّا يعني أنَّ فعله لا يختص بشيء دون شيء آخر، إنَّما يعم جميع الأشياء على السواء[1]، وذلك باعتبار أنَّ المبدأ الأول لا يخلو من الكثرة الصورية التي لا تتنافى مع وحدته وفرادته باعتبارها كثرة مجملة[2]، وبالتالي فقد صح عنده أنَّه الواحد الكثير. وهو ما

(١) تهافت التهافت: ص١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) تهافت التهافت: ص٢٣١.

يبرر صدور الواحد والكثير في الوقت ذاته، فهو واحد وكثير معاً[1]، وذلك تبعاً لذات المنطق من السنخية، حيث أنَّ المبدأ لما كان واحداً وكثيراً، فإنَّ ذلك يدعو لأن يصدر عنه واحد يتضمن الكثرة من غير منافاة. وهو ذات التبرير الذي أفادته الصوفية، حيث أنَّهم اعتبروا المبدأ الأول واحداً وكثيراً، ومن ذلك تنشأ عنه الوحدة التي تتضمن الكثرة، الأمر الذي يتسق مع منطق السنخية وقاعدة الصدور، كما سنعرف.

* * *

وبخصوص الاستدلال على قاعدة الصدور، يقال إنَّه لو جاز صدور أكثر من واحد عن الواحد البسيط الحقيقي فإنَّه يبعث على التناقض، وذلك باعتبار أنَّ الذات في المبدأ الحق تعد علَّة واحدة لبساطتها، وهي لكونها علَّة واحدة فإنَّ لها جهة واحدة للعلية، وبالتالي فإنَّه لا يمكن أن يصدر عنها معلولان، وإلَّا لتعددت الجهة وأصبحت اثنتين وقد فرضناهما واحدة، فإذا كانت إحدى الجهتين تمثل ذات المبدأ الحق فإنَّ الجهة الأخرى ستكون غيرها، فيحصل التناقض[2]. لكن مع هذا فإنَّ الذين يجيزون صدور الكثير عن الواحد لا يعدون المبدأ الحق يحمل تلك البساطة المطلقة التي تخلو من جميع الاعتبارات والتعددات، إلى الدرجة التي لا تكون فيها غير الجهة الواحدة التي تبرر صدور الواحد فقط. وبالتالي فإنَّ مشكلة الاستدلال على قاعدة الصدور تعتمد على كيفية فهمنا لخصوصية المبدأ الحق وماهية الوحدة فيه.

يضاف إلى أنَّ هناك نقداً آخر وهو أنَّ من الممكن الجواب على مقولة كون صدور الكثرة عن الواحد يقتضي كثرة الجهات فيه، وذلك بأن يقال إنَّه لو كان الصدور حقيقياً، وذلك بإخراج الشيء من الإمكان والعدم إلى الفعل

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٦٤٩. وتهافت التهافت: ص٢٥٠.

(٢) الأسفار: ج٢، ص٢٠٤ و٢٠٥ و٢٠٧. وشرح الهداية الأثيرية: ص٢٥٢ ـ ٢٥٣. وكذلك: الطباطبائي: بداية الحكمة، مصدر سابق، ص٩١.

والوجود عبر الإرادة، فإنَّ كثرة الجهات ممَّا يقتضيه، لكنَّه لا يخل بوحدة الذات، فحال ذلك كحال الكثرة الصورية في الذات الوحدة. أمَّا لو كان الصدور مجازياً، كالذي عليه الرؤية الفلسفية، وذلك بأن يكون الصادر لازماً قديماً بقدم مبدئه، فإنَّ كثرته جائزة مع وحدة الذات، إذ يصبح المبدأ الأول مع لوازمه المتعددة على غرار العلاقة الخاصة بالذات الأحدية مع الصفات الذاتية الموجودة بوجودها. وهو أمر شبيه بالإنسان النفساني على ما صرَّح به صدر المتألهين؛ فرغم ما له من أبصار وشم وذوق ولمس وسمع فإنَّ ذلك لا يقتضي التخالف في الجهات والأوضاع، فكيف الحال مع ذات الحق[1]. لكن مع هذا انَّ الفلاسفة اضطروا إلى اعتبار الصفات الذاتية بعضها عين البعض الآخر كي لا تتكثر اللوازم الموجودة بالوجود الواحد البسيط.. ومن ثم لجأوا إلى تطبيق القاعدة على الصفات الإضافية الفعلية المعبر عنها بالصور المفارقة أو العقول التي ليست هي من العالم ولا خارجة عن ذاته المقدَّسة، لأنَّها تمثل صور أسمائه وكلماته التامات وصور علمه التفصيلي بما عداه[2]؛ القديمة بقدمه والثابتة من دون جعل وإيجاد، باعتبارها من لوازمه الموجودة بوجوده البسيط[3]، وهي المعبر عنها بالخزائن في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ [الحِجر: ٢١][4].

* * *

مهما يكن من أمر فإنَّ من الثابت لدى النظام الوجودي هو أنَّ هناك ترتيباً خاصاً لسلسلة الوجودات تبعاً لعلاقاتها ضمن قاعدة الصدور، حيث يبدأ

---

(١) صدر المتألهين: شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسمية.

(٢) هناك تأويل لصدر المتألهين لبعض الآيات التي تتعلق بكلمات الله، فهو يعتبر العقول المفارقة في عالم الأمر هي نفس (كن) لا تحت (كون)، أي أنَّها لا تكون حادثة، إذ على رأيه كيف تكون حادثة مع أنَّ الحق تعالى يقول: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبَة: ٤٠]؟ (أسرار الآيات: ص٧٤ ـ ٧٥).

(٣) الأسفار: ج٦، ص٣١٥، وج٧، ص٢٩٨. وأسرار الآيات: ص٩٥.

(٤) أسرار الآيات: ٤٧.

الصدور بوجود العقل الأول ومن بعده سلسلة العقول والمفارقات، سواء كان تبرير ذلك من حيث اعتبار المبدأ الأول هو محض الواحد من غير كثرة، أو باعتباره واحداً كثيراً، أو من حيث أنَّ فعله مطلقاً لا يختص بشيء دون شيء، فكل ذلك لا يتنافى مع سلسلة العقول التراتبية وتفاضلها كالذي أشار إليه صدر المتألهين ومثله ابن رشد. فعندهما انَّ ما صدر عن المبدأ الأول هو الوجود المطلق المنبسط، لكنَّه وجود متسلسل ومتراتب بحسب مراتب الإمكان والشرف. وعليه رأى الفلاسفة انَّ المبدأ الحق هو السبب في جميع المبادىء المفارقة، وانَّ الصور التي في هذا المبدأ، وكذا النظام والترتيب الذي فيه، هو أفضل ممَّا دونه من الوجودات، بل انَّ نظامه وترتيبه هو سبب تحقق سائر الأنظمة والترتيبات التي دونه تبعاً لمنطق السنخية، وانَّ العقول المفارقة تتفاضل فيما بينها بحسب القرب والبعد عنه. فالموجود الأشرف يجب أن يندرج فيه جميع المعاني المتحققة في الموجود الأخس على وجه ألطف وأكمل، حيث استحالة أن يتحقق الأخس قبل الأشرف، وذلك لكون كمالات الأخس موجودة في علته الأشرف، فيترتب الوجود على شاكلة الأشرف فالأشرف حتى ينتهي إلى ما هو أخس الموجودات كما في الهيولى، ثم يعود بالسعود من الأخس فالأخس حتى يبلغ غايته من الوجود. فليس ذلك بالأمر الممكن لولا وجود التشابه بين المراتب الوجودية جميعاً. وبرغم اتفاق الفلاسفة على هذه القاعدة فإنَّها بنظر صدر المتألهين لا تضطرد فيما تحت الكون وفي سلسلة العائدات، بل مفادها ينطبق على الإبداعيات فقط[1].

إذن هناك عقول مفارقة استخلصها الفلاسفة من فكرة نظرية

---

(١) ابن سينا: القسم الثالث من الإشارات والتنبيهات، ص٢٤٢. وصدر المتألهين: أسرار الآيات، ص١٢٦. والأسفار: ج٧، ص٢٣٧ و٢٤٤. والشواهد الربوبية: ص١٦٩. والمبدأ والمعاد: ص٢٠٦. والسهروردي: حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات الشيخ السهروردي، مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن إسلامي حكمت وفلسفه إيران، ١٣٩٧هـ، ص١٥٤.

الصدور، وانَّ وجود هذه العقول نابع عن محض التعقل، فهي أشبه بالأفكار المتسلسلة التي يبتدعها أعظم العقول. فعند الفلاسفة المشائين أنَّ المبدأ الحق لا يعقل إلَّا ذاته، وهو بعقله لذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وترتيب ونظام، وذلك باعتباره كل الأشياء، وهذا التعقل هو في حدِّ ذاته يكون علَّة لوجود ما تحته ولو من خلال الوسائط، وذلك بعد الصادر الأول المسمى بالعقل الأول، حيث أنَّ سائر العقول المفارقة من العقل الثاني فنازلاً تكون جواهرها بحسب ما تعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول، وتفاضلها إنَّما هو تفاضل بحسب هذا المعنى من الإدراك والتعقل، وبالتالي فليس يمكن أن يكون الأقل شرفاً يعقل من الأشرف ما يعقل الأشرف من نفسه، ولا الأشرف يعقل نفس ما يعقله الأقل شرفاً من ذاته، وذلك لتفاوت التعقل بين ما هو علَّة وما هو معلول، أو بين ما هو في المرتبة العليا من سلسلة الغرب للمبدأ الحق وبين ما هو في المرتبة الدُّنيا. فلو كان الإدراك والتعقل ذا مرتبة واحدة لكان العقلان متحدين لا متعددين، وعليه قال الفلاسفة انَّ المبدأ الحق لا يعقل إلَّا ذاته، وانَّ الذي يليه إنَّما يعقل الأول ولا يعقل ما دونه، وكذا الحال مع الذي يلي ذلك العقل حتى آخر العقول(١).

هكذا فإنَّ التعقل هو تنزيل، ومن التنزيل تنشأ الألوهة. لكن الأمر ينعكس أيضاً، حيث بالتبعية يكون التعقل تصعيداً، ومن التصعيد تتحقق الألوهة، كالذي يحصل مع الإنسان على ما سيأتينا بحث ذلك فيما بعد.

* * *

على انَّ العالم العلوي ليس مجرد عقول مفارقة فحسب، إنَّما هناك أجرام سماوية لها خصائص الحياة والنُّفوس وتتحرك تحركاً شوقياً بفعل ما لها من نفوس وعقول، وهي فوق كل ذلك لا تقبل التغير والاستحالة

---

(١) تهافت التهافت: ص٢١٧ ـ ٢١٨.

والكون والفساد كالذي نشاهده في عالمنا الأرضي[1]. فهي ليست من جنس العناصر ولا من نوعها، ولدى البعض أنّه منفي عنها ست صفات: الثقل والخفة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وأنَّ الأربعة الأولى منها هي من لوازم الحركة المستقيمة[2]. فالأجرام السماوية عند الفلاسفة عبارة عن عالم حي بسيط كامل وثابت وبريء من المادة الهيولانية، أي أنَّها ليست مركبة من مادة وصورة كالذي عليه الحال في أجسامنا الطبيعية، بل أنَّ لها جسماً بسيطاً مع صورة نفسية عقلية، وهي بهذه الصورة النفسية العقلية تكون حية بذاتها لا بحياة أخرى عارضة عليها من الخارج، وذلك باعتبار أنَّ كل حي بحياة ليست من ذاته فإنَّه يكون كائناً فاسداً[3]. ولدى الفلاسفة أنَّ العقول والنُّفوس من الإبداعيات لا المحدثات، حيث عندهم أنَّ كل محدث فهو ممكن دون عكس، فالعقول ممكنة غيرمحدثة زماناً[4]. لذلك كانت نفوس الأجرام غير محدثة.

ومع انَّ الفلاسفة يتفقون على أنَّ لهذه الأجرام محركاتها العقلية، وأنَّ لها نفوساً ذات قوى شوقية تتوسط بين الجرم السماوي والمفارق العقلي له، لكنَّهم يختلفون بشأن كيفية هذا التوسط الذي يعبر عن النفس الجرمية، فهل انَّ هذه النفس عقلية التصور، أم أنَّها خيالية التصور كالذي يجري في عالمنا؟ وبعبارة أخرى أنَّهم يختلفون حول بعض الحالات النفسية من الحس والتخيل.

فبحسب النظرية الأرسطية، فإنَّ هذه النُّفوس لا يمكن أن تتصف بالحس والتخيل مثلما هو الحال في عالمنا البشري والحيواني، إذ على

---

(١) من الطريف أن يدلل صاحب (الأقطاب القطبية: ص٢٨ ـ ٢٩) على أنَّ هذه الأجرام بسيطة يستحيل خرقها أو إحالتها إلى شيء آخر، وذلك بآيتين هما: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝١٢﴾ [النَّبَإِ: ١٢]، ﴿عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ﴾ [التّحريم: ٦].

(٢) الأقطاب القطبية: ص٣٥.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٢، ص١٠٧٨، وج٣، ص١٤٤٧.

(٤) الأقطاب القطبية: ص٧٣.

رأيها أنَّه لا توجد وظيفة للخيال غير السلامة من الموت والفساد، وهو أمر لا يصدق على عالم الأجرام السماوية التي هي حية وثابتة بذاتها من غير موت ولا فساد أزلاً وأبداً[1].

ولدى ابن رشد انَّ الخيالات هي نتاج تصورنا بالعقل ولذلك كان هذا التصور متجدد الحدوث وبالتالي فإنَّه كائن وفاسد، في حين أنَّ تصور الأجرام السماوية لا يصدق عليه تجدد الحدوث ومن ثم الكون والفساد، وذلك بسبب كونه لا يقترن بالتخيل[2].

إذن على هذا التصور تكون أسباب الحركة في العالمين (الأرضي والسماوي) مختلفة، ففي عالمنا الأرضي تتولد الحركة عبر التخيل والشوق، في حين أنَّه في العالم السماوي تأتي عبر التصور العقلي والشوق، أي أنَّ حركة الأجرام السماوية تنبعث من خلال تصوراتها العقلية والشوق المنبعث عن هذه التصورات. فكما أنَّ العلَّة الفاعلية لحركة هذه الأجرام هي العقول المفارقة المحضة، فكذا انَّ هذه العقول تكون علتها الغائية، إذ تتحرك الأجرام بما لها من الشوق في نفوسها لكي تتشبه بتلك العقول المفارقة[3]. إذن انَّ هناك محركين للجرم السماوي؛ أحدهما عقلي مفارق، والآخر نفسي ليس بمفارق، وهو النفس التي في الجرم، حيث تحريكها له يكون بدافع الشوق العقلي والتشبه من غير تخيل.

هذا هو مفاد النظرية الأرسطية التي وجدت مخالفة لدى الفارابيين بشأن صفة التخيل. فالفارابي في رسالة (عيون المسائل) اعتبر أنَّ للجرم

---

(١) تهافت التهافت: ص٤٩٥.

(٢) تهافت التهافت: ص٤٩٩.

(٣) ابن باجة: رسالة الوداع، ضمن الرسائل الإلهية لابن باجة، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨م، ص١٢٥. كذلك: قول يتلو رسالة الوداع، نفس المعطيات آنفة الذكر، ص١٥١. وتفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٥٣٤ ـ ١٥٣٥و ١٥٩٣ وما بعدها.

السماوي عقلاً مفارقاً، كما انَّ له نفساً وظيفتها التخيل باتصال واستمرار[١]. وقد كان ابن رشد ينفي أن يكون أحد قائل بوجود صفة التخيل للأجرام السماوية إلَّا ابن سينا[٢]. ومبرر هذه الطريقة في إثبات صفة النفس التخيلية هو أنَّها لا ترى أنَّ من الممكن أن تكون هناك رابطة مباشرة بين المفارق العقلي المحض وبين الجسم، سواء كان جسماً طبيعياً أو سماوياً. وبالتالي فلابدَّ من وجود وسيط يقع بين الرتبتين الوجوديتين المفارقة والجسمية، وليس ذلك إلَّا النفس وتصوراتها الخيالية. فالمباشر لحركة الجسم السماوي لا يكون مفارقاً محضاً، وانَّ الجسم لا يمكنه أن يحمل تصوراً عقلياً مهما كانت عظمة هذا الجسم، وبالتالي فالمباشر لحركة الجسم ينبغي أن يكون نفساً تتخيل الأوضاع والحدود الجزئية للحركة[٣].

التنزيل وفق النظر العرفاني

لا يختلف العرفاء كثيراً عن زملائهم الفلاسفة حول طبيعة التنزيل والصدور لدى المفارقات العلوية. فعندهم أنَّ ما صدر عن المبدأ الحق إنَّما هو جملة العالم بأسره دفعة واحدة، وهو المطلق عليه الوجود المنبسط العام، والذي يفيض على كل موجود من الموجودات الخاصة. لكن مع ذلك فإنَّ أول تعين لهذا الصدور ضمن الوجود المنبسط العام هو العقل الأول[٤]. وعليه ذهب صدر المتألهين إلى التوفيق بين المذهبين الفلسفي والعرفاني، وذلك لأنَّ العرفاء وإن قالوا بالصدور الجملي والكلي

(١) الفارابي: رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، مصدر سابق، ص٥٩ ـ ٦٠.

(٢) تهافت التهافت: ص٤٩٥.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص١٨٤. والسهروردي: التلويحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلٰهية من مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف، استانبول، ١٩٤٥م، ص٤٦.

(٤) نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٨٦ ـ ٦٨٧.

للعالم دفعة واحدة عبر ذلك الوجود المنبسط، فإنَّهم لا ينكرون التسلسل والترتيب في التعينات الخاصة، وبالتالي فقد اعتبر أنَّ ما ذكره العرفاء حول الوجود المنبسط هو ذاته عبارة عن العقل الأول من حيث التفصيل، أمَّا من حيث تعينه الخاص فهو أيضاً عبارة عن جميع ما في العالم من موجودات؛ ولكن على نحو الكمال والإجمال. وهنا انَّ مقالة العرفاء لا تبتعد عن مقالة ابن رشد المشائية، وهي ذاتها التي نحا إليها صدر المتألهين كما هو واضح.

نعم قد ظهر لابن عربي تصورات مختلفة وعديدة إزاء موقفه من نظرية الصدور. فهو أحياناً يستدل على خطأ التعميم القائل (الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد) بدليل هندسي مفاده انَّ النقطة رغم انَّها تعد واحدة إلَّا أنَّ من الممكن أن ينشأ منها خطوط متعددة، فإذا كانت النقطة مفترضة في مركز الدائرة فإنَّ من الجائز أن يرسم عليها خطوط تنتهي إلى نقط متعددة في المحيط، بحيث أنَّ جميعها يقابل تلك النقطة وجهاً لوجه[١].

والواقع أنَّه يمكن إنشاء ما لا نهاية له من الخطوط المنبعثة من نقطة المركز والتي تفضي إلى رسم ما لا نهاية له من النقط على المحيط. لكن إنَّما يصح ذلك باعتبار أنَّ نقطة المركز لم تعد نقطة بسيطة، بل هي مركبة إلى ما لا نهاية له من النقط الجزئية، وهو أمر لا يتنافى مع قاعدة الصدور، مثلما أشار إلى ذلك صدر المتألهين وهو في معرض رده على ذلك الاستدلال الذي نسبه إلى بعض الأذكياء[٢].

وحيث رفض ابن عربي مفاد نظرية (الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد) حاول أن يفسر علَّة الكثرة من خلال فكرة التثليث التي أناط بها الإيجاد

---

(١) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ص٣٢٩. كذلك: حيدر الآملي: المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتحقيق هنري كربين وعثمان يحيى، طبعة طهران، ١٩٧٥م، ص١١٥ ـ ١١٦.

(٢) الأسفار: ج٢، ص٢٠٦.

والتنزيل. فالثلاثة عنده هي أبسط الكثرة[1]، أو أنَّها أول الافراد وعنها وجد العالم. فهي في الحضرة الإلٰهية عبارة عن علم وعالم ومعلوم، وأنَّ هذه العلاقة الثلاثية اقتضت العلاقة بين الحق والأعيان الثابتة. فالواحد بمفرده لا ينتج، وكذا الاثنان لا ينتجان ما لم يقم بينهما حركة الجماع وهي الفردية، وبالتالي فبالأحدية ظهرت الأشياء عن الله الواحد من جميع الوجوه، فالموجود الذي صدر إنَّما صدر بثلاثة اعتبارات، هي أصل النتائج كلها، وهي وجود الذات وكونها قادرة وكونها متوجهة. فبهذه الاعتبارات والوجوه ظهرت الأعيان[2].

ويستعين ابن عربي في إيضاح العلاقة الثلاثية للإيجاد والتنزيل ببعض النصوص الدينية، فيعتبر أنَّ العلاقة بين الحق والأعيان كانت من الطرفين عبارة عن ثلاثيتين لولاهما ما وجد العالم، فمن حيث طرف الحق انَّ الإيجاد لابدَّ أن يتضمن شروطاً ثلاثة تضمنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠]، حيث لابدَّ من ذات وإرادة وقول (كن). كما لا غنى عن أن تكون هناك شروط ثلاثة في العين التي يراد لها الإيجاد، وهي أن تكون لها شيئية، وأن تسمع القول، وكذا تمتثل الأمر. فلولا أنَّ هذه العين مستعدة للتكوين ولها قابلية لذلك من نفسها ما تكونت عند سماعها القول الإلٰهي. وهذا الاستعداد هو الحاصل لديها بفعل الفيض الأقدس. بل انَّ الموجد والمكون للشيء إنَّما هو تلك العين للشيء بشرط سماعها الأمر، فليس الحق هو من أوجد الشيء، وإنَّما أوجده نفس الشيء أو عينه لا غير، بدلالة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾

---

(١) اسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الإسبانية عبد الرَّحمٰن بدوي، دار القلم، بيروت ـ وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م، ص٢٦٨.

(٢) كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت أواخرها على أوائلها، ضمن رسائل ابن عربي (١)، مصدر سابق، ص١٣٥.

[فُصِّلَت: ١١][(١)]. وتبعاً لهذه النظرية في التثليث فإنَّ هناك ثلاثة أنواع من الإيجاد التي فيها أوجد الله العالم، فهناك الإيجاد بقول (كن) لا غير، حيث فيه تم إيجاد أكثر العالم. كما هناك الإيجاد بقول (كن) واليد الواحدة، وذلك مثل إيجاد جنة عدن والقلم وكتبة التوراة وغير ذلك. وأخيراً هناك الإيجاد بقول (كن) وكلتا يديه، وهذا النوع من الإيجاد خاص بالإنسان، ولذلك فإنَّه خرج على صورة الحق كما في الحديث «خلق الله آدم على صورته»[(٢)].

مع هذا فهناك موقف آخر لابن عربي إزاء قاعدة الصدور آنفة الذكر، حيث عدها صحيحة تماماً من الناحية العقلية، بل وتنطبق على جميع الموجودات باستثناء أحدية الحق، حيث الكثرة تصدر عنها، وذلك لأنَّ أحديته خارجة عن حكم العقل وطوره «فأحدية حكم العقل هي التي لا يصدر عنها إلَّا واحد، وأحدية الحق لا تدخل تحت الحكم»[(٣)]. كذلك فلو صدر عن الحق جميع العالم فإنَّه لا يصدر عنه إلَّا واحد، حيث أنَّه مع كل واحد من حيث أحديته، لكن الأمر يختلف عمَّا يقول الفلاسفة كما أشار إلى ذلك[(٤)].

وهو في محل آخر رأى أنَّ التعدد الصادر عن الواحد ممكن باعتبار القوابل لا باعتبار ذات الواحد. والمسألة عنده مفسرة بحسب ظهور الحقيقة الواحدة في المرايا المتعددة والمختلفة، حيث تتعدد الصور وتختلف في هذه المرايا مع أنَّ الحقيقة واحدة، وكذا في علاقة المبدأ الحق مع تجلياته المختلفة. فهو لا يرى غير الذات الإلٰهية وهي متجلية في كل شيء، كأمر واحد يظهر بمظاهر مختلفة كلها تبدي كونها مرايا لحقيقة

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٥١ ـ ٥٢ و٥٢.
(٢) كتاب نسخة الحق: ضمن رسائل ابن عربي (١)، ص٢٦٨.
(٣) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٣٣.
(٤) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٤٢٧.

واحدة، أو أنَّها أسماء وصفات هذه الحقيقة المطلقة، وانَّ تجلي الواحد في المقامات والمراتب تظهر الوحدات المتعددة، تعدد الوجه الواحد في المرايا المتعددة، وليست هناك كثرة دالة على الاختلاف، حيث العدد لا يولد كثرة في العين، فالعالم كله وحدات ينضاف بعضها إلى بعض فتسمى مركبات[١]. وكما قيل في الشعر[٢]:

وما الوجه إلَّا واحد غير أنَّه   إذا أنت عددت المرايا تَعَدَّدَا

أو يمكن القول إنَّ صدور الكثرة أو التعدد عن الواحد هو باعتبار ما عليه الأعيان الثابتة التي هي قوابل متعددة وغير متناهية، وعليه صح ما يقوله العرفاء بأنَّ المبدأ الحق هو الواحد الكثير فكيف لا تصدر عنه كثرة؟!

مع هذا فإنَّ رؤية ابن عربي في علاقة المبدأ الحق بالكائنات هي رؤية مبتنية إلى حد بعيد على تلك القاعدة. فاستناداً إلى تصويره الرمزي تبعاً للألفاظ الدينية، اعتبر أنَّ للتجلي مراتب، وانَّ أول هذه المراتب هي الروح الكلي أو العقل الأول الموصوف بالقلم، ومنه تشتق سائر العقول، ثم النفس الكلية الموصوفة باللوح المحفوظ[٣]، حيث أنَّها أول موجود انبعاثي، فقد طلب القلم موضع أثر لكتابته فانبعث من هذا الطلب اللوح، وذلك كانبعاث حواء من آدم، أي كان بين القلم واللوح أول نكاح معنوي معقول وله أثر حسي مشهود، ومنه عملنا بالحروف المرقومة عندنا[٤].

---

(١) كشف الغايات: ص٣٥٤ ـ ٣٥٥. وترجمان الأشواق: مصدر سابق، ص٤٦.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٤٥. وجامع الأسرار: ص٢٠٣.

(٣) أحياناً يعبر ابن عربي عن اللوح المحفوظ بالعقل، كما هو الحال في كتاب (شق الجيب بعلم الغيب: ضمن رسائل ابن عربي (١)، ص٢٨٨).

(٤) بهذا الصدد ذكر ابن عربي أنَّه ورد في الشرع انَّ أول ما خلق الله القلم ثم خلق اللوح وقال للقلم: اكتب، قال القلم: وما أكتب؟ قال الله له: اكتب وأنا أملي عليك. فخط القلم في اللوح ما يملي عليه الحق وهو علمه في خلقه الذي يخلق إلى يوم القيامة. ويذكر ابن عربي أنَّ عدد ما ضمه اللوح من الكلمات بعد الفراغ من الكتابة هو مئتا ألف آية وتسعاً =

ومن عملية النكاح بينهما ولد توأمان، حيث أول ما ألقت النفس علم الطبيعة الكلية، والتي عنها ظهرت العناصر الأربعة، ثم بعدها الهباء أو الهيولى الكلية، ومن نكاح هذين التوأمين ولدت صورة الجسم الكلي، وهكذا استمر التوالد ونزل إلى العالم السفلي. وفي محل آخر أشار ابن عربي إلى أنَّ الله أوجد بعد تكون علم الطبيعة ـ وهي من عالم النُّور ـ الظلمة المحضة[١]، ومن ثم فاض عليها النُّور فظهر الجسم المعبر عنه بالعرش، وهو أول ما ظهر من عالم الخلق، ثم أوجد الكرسي في جوف العرش وجعل فيه الملائكة من جنس طبيعته، ثم خلق في جوف الكرسي فلكاً في جوف فلك، وخلق في كل فلك عالماً يعمرونه هم الملائكة، إلى أن خلق المولدات الطبيعية[٢]، حيث تصدر عن حركات السماوات والأرض أعيان المولدات والتكوينات[٣].

هكذا فلدى ابن عربي انَّ أصل النكاح والتوليد هو ذلك الذي حدث بين العقل الأول والنفس الكلية، أو بين القلم واللوح، ومنه سرى النكاح في عالم التوليد الكوني وغيره من العوالم[٤].

فهو في العالم الطبيعي يطلق عليه النكاح، ويسانخه في عالم الأرواح النورية فيطلق عليه الهمة[٥].

ومن مترتبات ذلك النكاح الوجودي ما ظهر من أنواع أخرى للنكاح والتوليد لا تمّت إلى العالم الوجودي بصلة، مثل النكاح الذي يتم بين

= وستين ألف آية ومئتا آية، وهو ما يكون في الخلق إلى يوم القيامة من جهة ما تلقيه النفس في العالم عند الأسباب (الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج١، ص١٩١. وج٢، ص٤٢١).

(١) ربَّما استند ابن عربي هنا إلى الرواية التي نقلها الغزالي من أنَّ أول ما خلق الله القلم ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة (لاحظ: معارج القدس، ص١١٧).

(٢) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج١، ص١٩٠ ـ ١٩٢ و٢٠١.

(٣) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج١، ص٢١٨.

(٤) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص١٩١.

(٥) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٧٠.

المقدمتين المنطقيتين لانتاج النتيجة[1]، وانَّه لابدَّ في الدليل من ثلاثة حدود[2]، وكذلك النكاح الخاص في التوليد الكوني ومقدمات الاستدلال[3].

على انَّ المراتب التنزيلية، كما يتحدث عنها العرفاء ومنهم ابن عربي، هي مراتب تتصف بالنظام القائم حسب نظرية الإمكان الأشرف والمشاكلة، مثلما سبق لدى زملائهم الفلاسفة. فالعوالم الوجودية لدى العرفاء هي عوالم قائمة على المشاكلة والسنخية. فتبدأ المضاهاة بين الذات الإلٰهية والقلم أو العقل الأول، وذلك من جهة الإجمال والكلية، ثم بعد ذلك بين القلم واللوح المحفوظ أو النفس، وذلك من حيث التفصيل. كذلك هناك مضاهاة بين العرش والقلم من جهة الإجمال، وكون الأشياء فيهما على الوجه الكلي، وكذا هناك مناسبة بين الكرسي واللوح من جهة مظهريهما. فالعرش في المرتبة الحسية هو مرآة القلم، وما في القلم من أشياء مجملة وكلية متدرج في العرش أنموذج الذات ومرآتها ومظهرها ومنصتها ومجلاها، واللوح أنموذج القلم ومرآته ومظهره ومنصته ومجلاه. والقلم نسخة الذات، واللوح نسخة القلم، والعرش نسخة القلم، والكرسي نسخة اللوح. وأمَّا الإنسان الكامل فهو نسخة جامعة لجميع النسخ، وهو الجامع بين العالمين الإلٰهي والكوني، وبين هذا الإنسان وبين الحق مضاهاة في الجمع بين العوالم، وانَّ كلا منهما عبارة عن مرآة لذاته، فعلمه لذاته هو مرآة لذاته، وبين علم الحق وعلم الإنسان الكامل مضاهاة من حيث مظهريته لتفصيل ما أجمل، ومن ثم فإنَّ علم الإنسان الكامل مرآة لعلم الحق، وانَّ علم الحق متجل عليه وظاهر به[4].

---

(١) كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت أواخرها على أوائلها، ضمن رسائل ابن عربي (١)، ص١٣٥. والفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص١٩٨ و١٩٥.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٥٤ ـ ٥٥.

(٣) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٤) مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، مصدر سابق، ص١٣ ـ ١٥.

بل العالم لدى ابن عربي له تماثل وتوازي مع الحروف، فهو مشتق من كلمة (كن)، تبعاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ [يس: ٨٢]، وحيث انَّ هناك ثمانية وعشرين حرفاً، فإنَّ العالم بدوره عبارة عن هذا العدد في المراتب لا يزيد ولا ينقص، ويقف العقل كأول مخلوق[١]، إذ كان العقل أو القلم هو أول خلق خلقه الله من النفس المسماة بالعماء أو الحق المخلوق به، والتي تتصف بقابلية فتح الله صور العالم فيها[٢]، ثم النفس الكلية أو اللوح، ثم الطبيعة، ثم الهباء، ثم الجسم، ثم الشكل، ثم العرش، ثم الكرسي، ثم الأطلس، ثم فلك الكواكب الثابتة، ثم السَّماء الأولى، ثم السَّماء الثانية فالثالثة فالرابعة فالخامسة فالسادسة فالسابعة، ثم كرة النَّار فكرة الهواء فكرة الماء فكرة التراب، ثم المعدن فالنبات فالحيوان فالملك فالجن فالبشر، ثم المرتبة، وهي الغاية في كل موجود، مثلما انَّ الواو هي غاية حروف النفس[٣].

ومثلما هناك كلمات العالم، فإنَّها تسمى في الإنسان حروفاً من حيث آحادها وكلمات من حيث تركيبها، وكذا فإنَّ أعيان الموجودات حروف من حيث آحادها، وكلمات من حيث امتزاجاتها[٤]، فما الإنسان إلَّا عالم صغير، وما العالم إلَّا إنسان كبير.

هكذا يتصح أنَّه لا يوجد اختلاف جذري بين الرؤية العرفانية والرؤية الفلسفية حول طبيعة التنزيل تبعاً لنظرية الصدور وما يترتب عليها من المشاكلة والنظام التسلسلي.

---

(١) العقل الأول هو الموجود الثاني، أي في المرتبة الثانية من الوجود. لاحظ: كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت أواخرها على أوائلها، ضمن رسائل ابن عربي (١)، ص١٣٨.

(٢) على ما يبدو أنَّ العماء هنا بمعنى الوجود المنبسط العام كالذي تحدثنا عنه من قبل. علماً بأنَّ ابن عربي استخدم هذا المصطلح ليشير به أيضاً إلى حضرة الذات الأحدية كالذي اطلعنا عليه من قبل.

(٣) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٣٨٩.

(٤) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٣٨٦.

٢ ـ تنزيل العالم السفلي:

إنَّ تنزيل العالم السفلي مدين في تبعيته لعالم الأجرام السماوية وعقولها المفارقة، ونحن سنبحث هذه العلاقة بما تعبر عن نوع من الألوهة، هي ألوهة تلك الأجرام لعالم ما تحت القمر، وذلك بحسب الرؤيتين المتقاربتين الفلسفية والعرفانيه..

الألوهة وفق النظر الفلسفي

يعتقد الفلاسفة انَّ عالم الأجرام السماوية هو المباشر الفعلي لعملية الخلق والتكوين التي تجري في عالم الأرض المسمى عالم ما تحت القمر، ذلك أنَّ عملية الاتصال بين العالمين تتم عبر الوسائط الفنسية للأجرام السماوية، فليست العقول المفارقة هي التي تباشر مظاهر الخلق والتكوين في العالم الطبيعي، إنَّما يتعلق الأمر بنفوس الأجرام التي تتوسط رتبتها بين المفارقات والأجسام الحسية. وإذا كانت هذه النُّفوس هي المسؤولة المباشرة عن الخلق والتكوين وكذا الحفظ والتدبير، فإنَّ عملها هذا يكون بفعل شوقها لهذه النُّفوس وعقولها المفارقة، ويعدونها تنتمي إلى العالم الإلٰهي قبال العالم السفلي الأرضي. فهم يحسبون الأجرام التي في هذا العالم أجراماً إلٰهية، وانَّ صورها هي صور روحانية، وانَّ السماء عندهم هي مسكن الروحانيين، وانَّ النُّفوس الفلكية هي نفوس روحانية وملائكية، وانَّ مبادىء هذه الأجرام عبارة عن آلهة كالذي يصرح به أرسطو، حيث ينقل ذلك عن القدماء المظنون بأنَّهم الكلدانيون ويوافق عليه[1].

إذن انَّ الفلاسفة يعتقدون أنَّ في الأجرام السماوية آلهة ذات نفوس

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٦٧٨ و١٦٨٨ ـ ١٦٩٠. وتهافت التهافت: ص٤٨٣ ـ ٤٨٤ و٤٩٥. وقول يتلو رسالة الوداع من رسائل ابن باجة الإلٰهية، ص١٥٠.

وعقول كاملة هي التي تعمل على حفظ عالمنا الأرضي والعناية به أزلاً وأبداً من غير انقطاع. فلهذا السبب عظمها القدماء وحسبوها آلهة[1].

وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بهذا الاعتقاد، ومن ذلك أنَّ السهروردي اعتبر الشَّمس مثال الله الأعظم والوجهة الكبرى التي هي قبلة العبادات القديمة، وبتبعيتها أصبحت النَّار هي القبلة، وبعد الشَّمس تأتي الكواكب المتعينة من الثوابت والسيارات، حيث وصفها بأنَّها «أصحاب السيادات المعظمون»، وبعض منها وصفه بأنَّه «السيِّد الأسعد صاحب الخير والبركات»، وعلى ما يرجحه المحقق الدواني انَّ المقصود بهذا الكوكب هو القمر[2].

والسؤال المطروح بهذا الصدد: كيف شاء للفلاسفة تفسير عملية التأثير ومن ثم الألوهة من قبل عالم ما فوق القمر على ما تحته؟ وبعبارة أخرى ما هو نوع التأثير الحادث، وما هي طبيعة الألوهة المتصورة؟

للإجابة على هذا السؤال لابدَّ أن نعي أولاً أنَّ الفلاسفة قد اختلفوا في تحديد طبيعة هذه الألوهة وذلك التأثير. فقد كانت نظرية أفلاطون تقر بوجود جواهر مفارقة تعمل على إيجاد وحفظ الأنواع التي في عالمنا، الأمر الذي يجعل هذه الأنواع تتصف بالمشاكلة والتبعية لها، وذلك وفقاً لمنطق السنخية. وكان لهذا الرأي صداه لدى الإشراقيين بزعامة الشيخ السهروردي، وقد أطلقوا على تلك الجواهر العقول العرضية أو أرباب الأنواع، حيث لكل نوع عقله العرضي الذي يتكفل بوجوده وحفظه أزلاً وأبداً، ولهذا وصف بالربّ الحافظ للنوع والإله المتحكم به[3]. وهذه الأرباب أو المثل هي كائنات عقلية تتوسط بين عالمين، أحدهما عالم المفارقات المحضة من العقول الطولية، وأخرى عالم الأنواع المحسوسة

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٥٩٤.

(٢) شواكل الحور في شرح هياكل النُور: ص٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٣) المشارع والمطارحات: ص٤٥٣ وما بعدها.

التي تكون مسؤولة عنها، فمثلما انَّها تتولد عن كل نوع من الأنواع الأرضية تبعاً لمثاله المناسب من العقول العرضية المفارقة.

كذلك انَّ بعض شراح أرسطو مثل ثامسطيوس رأى أنَّه لابدَّ من افتراض وجود جواهر مفارقة هي التي تفسر لنا علَّة ولادة بعض الأنواع الطبيعية عن غير مماثلاتها، مثل ولادة بعض الزنابير من أبدان الخيل الميتة، والضفادع من العفونة، والنَّار من الحركة..الخ، ذلك انَّه إذا كان يمكن تفسير ولادة الأنواع الطبيعية عن مماثلاتها كالإنسان من الإنسان والحصان من الحصان، فإنَّه من العسير تفسير ذلك من حيث العلل الطبيعية، وبالتالي فلابدَّ من أن يكون هناك جواهر مفارقة هي التي تفيض صورها على تلك الأنواع من الخارج[1]؛ وفقاً لمنطق السنخية. وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بهذا الرأي فاعتبروا أنَّ المفارق الذي يفيض بصوره على جميع الأنواع في عالمنا الأرضي هو واحد عبارة عن العقل الفعَّال الأخير الذي أطلقوا عليه لقب (واهب الصور)، باعتباره يفيض على كل جسم ما يناسبه من الصورة، وانَّ عملية الإفاضة والوهب أطلق عليها (الإبداع). فهذا العقل هو علَّة وجود الهيولى الأولى للعناصر الطبيعية بذاته، كما انَّه علَّة الصور الفائضة على هذه العناصر، لكن بواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية[2].

ولا شك انَّ افتراض أن يكون المفارق هو الفاعل في إفاضة الصور على العالم الأرضي لم يكن أمراً مرضياً من قبل نظرية أرسطو. فهذا المعلم قد اعترض على نظرية التأثير المباشر للجواهر المفارقة، واعتبرها أنَّها لو صحَّت لكان لا معنى أن تكون في عالمنا الأرضي علل فاعلة ومحركة[3]. وبحسب هذه النظرية فإنَّ ما يحدث في عالمنا الأرضي من

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٤٩٢ ـ ١٤٩٤.
(٢) شواكل الحور في شرح هياكل النُّور: ص١٨٨.
(٣) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٧٣١.

الكون والفساد؛ إنَّما يأتي بفعل أكثر من حركة. حيث بفعل حركة السَّماء الأولى التي تحرك سائر الأجرام الأخرى تكون الأفعال دائمة، لكن بسبب كل من هذه الحركة وحركة الكواكب المتحيرة المتسببة عنها؛ تكون الأفعال دائمة ومختلفة شتى، ومن ذلك يحصل الكون والفساد[١].

والسبب في انَّ النظرية الأرسطية لا تتقبل (المنطق الإبداعي) الذي تقول به النظريات الأخرى وعلى رأسها نظرية أفلاطون، هو لأنَّها ترى أنَّ ذلك يعني كون الصور المبدعة قد نتجت عن لا شيء، تبعاً لمبدأ (لا شيء ينتج عن لا شيء)، وهو المبدأ الذي يقتضيه منطق السنخية. وعلى ما يرى أرسطو انَّ الفاعل لا يخترع الصورة، ولو اخترعها لكان هناك شيء من لا شيء[٢]. بل عنده انَّ منشأ الصور كامن في المادة بالقوَّة، وانَّها تتحول إلى الفعل بسبب التحريك والإخراج. فالصور موجودة سواء قبل الإخراج والتحويل أو بعدهما، ففي المادة يكون وجودها بالقوَّة، وبعد الإخراج والتحويل يصبح وجودها أمراً واقعاً بالفعل. في حين ليس الأمر كذلك بحسب نظريات (المنطق الإبداعي)، وذلك باعتبارها تفترض أنَّ الصور غير موجودة بالمادة وإنَّما هي صائرة إلى عالمنا السفلي من فوق.

ووفقاً لمنطق السنخية فإنَّ النظرية الأرسطية تواجه إشكالاً قوياً حول الفصل الذي أقامته بين المادة وفعل الفاعل الحقيقي. ذلك أنَّه على هذا الفصل كيف يمكن تصور حمل المادة صفات الفاعل بالقوَّة على نحو ما من الأنحاء؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن أن تكون هناك سنخية بين الطرفين وهما من عالمين مستقلين لا رابط بينهما؟ فهذا الإشكال بدوره ينقلب على التصور الأرسطي (الرشدي) للعلم الإلٰهي بالمستقبليات، إذ كيف يمكن للحق أن يعلم مستقبل الحوادث في ذاته، مع انَّها كامنة في

---

(١) المصدر السابق: ج٣، ص١٥٨٥ ـ ١٥٨٧.

(٢) المصدر السابق: ج٣، ص١٥٠٢.

المادة وهي غريبة ومنفصلة عنه بالمرَّة؟ بل وكيف كان مضمون ما هو موجود في هذه المادة يقترب ـ بنحو ما من الأنحاء ـ عن مضمون ما هو كائن في الذات الإلٰهية، وذلك باعتبارها تمثل جميع الأشياء على النحو الأتم؟! إذن لا يعقل أن تكون المادة وهي تحمل هذا الخزين من المشاكلة منفصلة عن المبدأ الحق والعالم الإلٰهي.

مع هذا نعتقد أنَّه لا يوجد هناك فارق جوهري بين النظرية الأرسطية وغيرها من النظريات الفلسفية ذات سمة (الإبداع). فكما علمنا أنَّ طريقة أرسطو تحاول أن لا تجعل من التأثير نتاج ما يفيضه المفارق السماوي من الصور، إنَّما ترى انَّ فعل المفارق هو إخراج الصور من المادة أو الهيولى التي تختزنها بالقوَّة. فالفعل هو فعل المفارق، لكن طبيعة هذا الفعل والتأثير يختلف بين النظرية الأرسطية وغيرها، فبينما ترى سائر الطرق الأخرى انَّ الإفاضة للصور تتنزل من فوق؛ ترى النظرية الأرسطية انَّها تخرج من المادة بفعل التحريك المتنزل عبر تلك الكائنات السماوية. وفي كلا الحالين انَّ للمفارقات والجواهر السماوية تأثيراً في خلق العالم وتكوينه، وجعله على شاكلتها تبعاً لمنطق السنخية. فمثلاً تقر النظرية الأرسطية بأنَّ «المولد للنفس ليس معناه أنَّه يثبت نفساً في الهيولى وإنَّما معناه أنَّه يخرج ما كان نفساً بالقوَّة إلى أن يصير نفساً بالفعل، ولذلك نجد النَّار تتكون عن الحركة كما تتكون عن نار مثلها.. وكل مخرج شيئاً من القوَّة إلى الفعل فيلزم أن يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى الذي أخرجه، لا أنَّه هو هو من جميع الوجوه»[1].

وكما انَّ الفعل الناتج هنا يكون على شاكلة الفاعل، فإنَّه أيضاً يكون ما هو موجود في المادة من صورة هو على شاكلة الفعل والفاعل، سواء كان ذلك في المماثلات أو غيرها، فليس هناك من فرق بينهما سوى أنَّ

(١) المصدر السابق: ج٣، ص١٥٥١ ـ ١٥٥٢.

الفاعل في غير المماثلات هو الشَّمس، بينما الفاعل في غيرها عبارة عن المماثل الأصل والشَّمس، فالإنسان مثلاً يولده إنسان والشَّمس[١].

لكن ليس هناك من اختلاف جذري بين النظرية الأرسطية وبين النظرية الإبداعية التي التزم بها أغلب الفلاسفة المسلمين. ذلك انَّ نظرية أرسطو لا تنكر العناية العقلية والنفسية للأجرام السماوية على عالمنا التحتاني، بل ترى انَّ هذه الأجرام لما كانت «موجودات مدركة حية ذوات اختيار وإرادة» لذا انَّها تقوم بتدبير الحياة في عالمنا الأرضي، إذ «الحي لا يدبره إلَّا حي أكمل حياة منه»[٢]، والعملية تتم من غير قصد مباشر، حيث القاعدة الفلسفية تقر أنَّ من المحال أن يفعل الأكمل لأجل الأنقص، أو كما يقول الفلاسفة المسلمون (العالي لا يريد السافل ولا يلتفت إليه)، إنَّما قد يفيده باعتبار آخر، وذلك من خلال شوقه وتعلقه بذاته أو بما هو أكمل منه، فحيث انَّ نفوس الأجرام السماوية تريد التشبه بعللها المفارقة فإنَّه عبر ذلك يتولد عنها من الحركات أو الفيوضات ما يحيا به العالم السفلي. فمن هذه الناحية يكون للأجرام عنايتها بعالمنا السفلي، حيث أنَّ القصد من حركتها ليس لأجل خروج صور الطبيعة من القوَّة إلى الفعل، بل ذلك يحصل ويتحقق بشكل تابع لكمالها الأول، وهو الشوق لما هو أكثر منها حسناً وكمالاً[٣].

فهذا هو ما يفسر تلك العلاقة بين العالمين العلوي والسفلي، أي العلاقة بين عالم الآلهة المتعالية وبين عبيدها التابعين في العالم التحتاني.

وإذا كان هذا الأمر هو ممَّا يتفق عليه الفلاسفة، فإنَّ ممَّا يتفق عليه أيضاً هو أنَّهم جعلوا رابط الألوهة بين العالمين العلوي والسفلي يمر عبر

---

(١) المصدر السابق: ج٣، ص١٤٦٤ ـ ١٤٦٥.

(٢) تهافت التهافت: ص١٨٩ ـ ١٩٠.

(٣) المصدر السابق: ص٤٨٤ و٥٠٤. كذلك: تفسير ما بعد الطبيعة، ج٣، ص١٥٩٦ ـ ١٥٩٨.

النفس السماوية، كوسيط بين المفارق العقلي والجسم الطبيعي. ذلك أنَّهم يحيلون أن يكون الجسم المادي بأسره يمكن أن يصدر مباشرة عبر المفارق العقلي، إنَّما يرون أنَّ الوسيط بين الجسم والمفارق هو تلك النفس السماوية ذات المادة الروحانية والأجسام اللطيفة غير المحسوسة. ولدى الفارابي انَّ التأثير يتم عبر تخيلات الأجرام السماوية، حيث يحصل من جزئيات هذه الخيالات الحركات الفلكية التي بدورها تسبب التغير في الأركان الأربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير[١].

وكذا انَّ ابن سينا يرى أنَّ إفاضة الصور الطبيعية والنُّفوس النباتية والحيوانية عن العقل الفعَّال إنَّما يتم عبر الأجرام السماوية تبعاً لاعتبارات نظرية الفيض التي أدخلها الفارابي[٢].

ولدى الفلاسفة اليونان انَّ هناك فيضاً نفسياً عبارة عن تلك الحرارة النفسانية الفائضة عن الأجرام السماوية والتي فيها النُّفوس المخلقة للأجسام الأرضية، فتتكون منها الحيوانات والنباتات والمعادن، وكان بعضهم يسميها الخالق أحياناً، كما هو الحال مع جالينوس، وانَّ أفلاطون يرى تبعاً لذلك التأثير أنَّ النفس في أصلها مفارقة للبدن، وانَّها هي التي تقوم بخلقه وتصويره وليس العكس. وعلى رأي ابن رشد انَّ الفلاسفة يتفقون على وجود النُّفوس السماوية المخلقة لجميع أنواع الأجسام في عالمنا الأرضي، إلَّا أنَّ موضع التردد في ذلك هو أنَّ هذه النُّفوس إمَّا أن تكون نفوساً وسيطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النُّفوس التي في أجسامنا الأرضية فيكون لها عليها تسليط، أو أنَّها تكون بذواتها تتعلق بالأبدان التي تخلقها وذلك للشبه الكائن بينها، فإذا فسدت الأبدان عادت

---

(١) رسالة عيون المسائل: ضمن الثمرة المرضية في الرسالات الفارابية، نفس المعطيات السابقة، ص٦٠.

(٢) الإشارات والتنبيهات: القسم الثالث، نفس المعطيات السابقة، ص١٩٢. والمشارع والمطارحات: نفس المعطيات السابقة، ج١، ص٤٥٠.

إلى عالمها الروحاني وأجسامها اللطيفة التي لا تحس، كما هي وجهة النظر الأرسطية[١].

لكن بخصوص تكوين العقل البشري يلاحظ أنَّ الفلاسفة لا يعولون في ذلك على نفوس الأجرام السماوية، وإنَّما يعدون ذلك من خلق العقل المفارق مباشرة، وفقاً لمنطق السنخية، إذ العقل لا يكونه إلَّا عقل يختصّ في إحداث القوى العقلية باعتبارها غير مخالطة للهيولى. وتبعاً لمنطق السنخية انَّ من المحال لدى النظرية الأرسطية أن يصدر عن العقل المفارق أي صورة مخالطة للهيولى، وانَّ كل ما ليس بمخالط للهيولى بوجه ما لابدَّ أن يتولد عن المفارق الذي لا يخالط الهيولى مطلقاً، مثلما لابدَّ أن يتولد كل مخالط للهيولى عن مخالط للهيولى[٢].

وبالتالي كان لابدَّ من أن يكون العقل المفارق الفعَّال هو الخالق والمكون للعقل البشري، حيث أنَّه مبدأ فاعل وغاية لحركة هذا العقل، حيث يحركه على جهة ما يحرك العاشق المعشوق، وذلك حتى يكون العقل منَّا في النهاية بريئاً من المادة، فيصبح حاله حال جميع العقول المفارقة لجميع الأجرام السماوية، ذلك أنَّها أيضاً عبارة عن الكمال الأخير لهذه الأجرام، لكن العقل منَّا يظل أنقص وأقل كمالاً من العقل الفعَّال الذي يعمل على خلقه وتكوينه[٣].

* * *

هكذا لقد اتضح معنا انَّ عناصر الألوهة التي يتبناها الفلاسفة تتمثل بخضوع العالم الأرضي بمكوناته لعالم الأجرام السماوية، حيث ما هو موجود هنا إنَّما يتم تخليقه وتكوينه تبعاً لنفوس تلك الأجرام السماوية،

---

(١) تهافت التهافت: ص٥٧٧ ـ ٥٧٩.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٢، ص٨٨٦.

(٣) أنظر بهذا الصدد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج٣، ص١٦١٢ ـ ١٦١٣. وج١، ص٥١ ـ ٥٢. وتهافت التهافت: ص٢١٥.

فهي تابعة لها ومتشبهة بها تبعاً لعلاقة المعلول بعلته. وليس هناك من فرق بين أولئك الذين قالوا بنظرية الإبداع وفيض الصور على عالمنا السفلي، وبين أولئك القائلين بنظرية إخراج الصور من خلال تحريك المادة. فالجميع يتفق على أنَّ خلق عالمنا وتكوينه إنَّما هو من جهة التأثير الحاصل بفعل الأجرام السماوية ونفوسها وعقولها المفارقة.

وبذلك ننتهي إلى أنَّ الرؤية الفلسفية ترى أنَّ عالمنا السفلي، بكل ما يحمل من تنوعات وصور، محكوم بالألوهة للعالم العلوي في أجرامه ومفارقاته السماوية. فليس هناك من إلٰه واحد، بل انَّ الآلهة متعددة تعدد المفارقات والأجرام، مع الاعتراف بأنَّ وراء فعل هذه الآلهة الوسيطة يقف الإلٰه الأعظم المتمثل بالمبدأ الحق، أو بالأحرى انَّه العقل الأول باعتباره ذلك الوجود المنبسط الذي به تقوم الأشياء وتحيا.

الألوهة وفق النظر العرفاني

لا يختلف الأمر عند العرفاء عمَّا رأيناه لدى الفلاسفة، فهم أيضاً يعولون على الترتيب الحاصل في التنزيل، وانَّ الاختلاف بينهما كما يصوره الآملي هو انَّ الفلاسفة يجعلون تأثير الحق على ما دونه عبر الوسائط، في حين أنَّ العرفاء يوحدون الفعل الإلٰهي، وأنَّه لا فاعل ولا مؤثر عندهم غير الحق تعالى، وانَّ كلمات من أمثال ظهر وخلق وصدر هي ألفاظ متغايرة بمعنى واحد[1].

ويصور العرفاء طريقتهم بتناظرات للعلاقة بين الحق وتنزلات الوجود من جهة، وبين الواحد والعدد من جهة أخرى. فكما انَّ من تكرار الواحد ينشأ العدد ويتزايد بلا نهاية، فكذا انَّ من وجود الحق وفيضه نشأت الخلائق وتزايدت من غير نهاية. كذلك فكما انَّ الاثنين هو أول عدد ينشأ من تكرار

---

(١) جامع الأسرار: ص١٤٦ ـ ١٤٧.

الواحد، فكذا انَّ العقل الأول هو أول موجود فاض عن الحق. وكما انَّ الثلاثة ترتبت بعد الاثنين، فكذا انَّ العقل ترتبت بعد العقل الأول.

وكما انَّ الأربعة ترتبت بعد الثلاثة، فكذا انَّ الطبيعة ترتبت بعد النفس. ومعلوم ما يأتي بعد الأربعة من أعداد، فإنَّه ما يأتي من وجودات بعد الطبيعة هي بحسب التسلسل عبارة عن الهيولى ثم الجسم فالفلك فالأركان فالمولدات. وكما انَّ التسعة هي آخر مراتب الأعداد، فكذلك المولدات هي آخر مراتب الموجودات الكلية، وهي المعادن والنبات والحيوان. فالمعادن كالعشرات، والنبات كالمئات، والحيوان كالألوف، والمزاج كالواحد[١].

وواقع الحال انَّ المناظرة بين الواحد والعدد من جهة، وبين الحق والتنزيل أو الخلق من جهة أخرى، مناسب في التعرف على طريقة العرفاء في فهمهم لحالة التنزيل الخاصة بالخلق، ذلك انَّها تبدي شكلاً من الظهور والبطون. فالظهور لا يكون إلَّا للعدد، والواحد باطن فيه، وانَّه لولا الواحد ما ظهر العدد ولا كان بالإمكان إيجاده، والعكس ليس صحيحاً، حيث أنَّ الواحد لا يتوقف على العدد. وكذا الحال فيما يتعلق بالعلاقة بين الحق والخلق، ذلك انَّ ما ظهر لدى أفهام النَّاس هو الخلق، وأنَّ باطنه هو الحق، وانَّه لولا الحق ما ظهر الخلق. فالحق أساس الخلق، والعكس ليس صحيحاً.

فهذا هو التنزيل والإيجاد بحسب الظهور والبطون. وهو تنزيل يعبر عن سريان الوجود الحق في الخلق، أو سريان الوجود المنبسط العام في جميع الموجودات العلوية والسفلية. فابن عربي يصور الطبيعة والكون في صيرورة غير متناهية، وذلك من حيث إظهار النفس أو تنفس العالم، وبذلك يدوم السريان ويتم حفظ الكون عنده.

---

(١) جامع الأسرار: ص١٩٣ ـ ١٩٤.

وكما يقول: «بالنفس كان العالم كله متنفساً والنفس أظهره وهو للحق باطن وللخلق ظاهر، فباطن الحق ظاهر الخلق، وباطن الخلق ظاهر الحق، وبالمجموع تحقق الكون، وبترك المجموع قيل حق وخلق، فالحق للوجود المحض، والخلق للإمكان المحض، فما ينعدم من العالم ويذهب من صورته فممَّا يلي جانب العدم، وما يبقى منه ولا يصح فيه عدم فممَّا يلي جانب الوجود ولا يزال الأمران حاكمين على العالم دائماً فالخلق جديد في كل نفس دنيا وآخرة، فنفس الرَّحمٰن لا يزال متوجهاً، والطبيعة لا تزال تتكون صوراً لهذا النفس حتى لا يتعطل الأمر الإلٰهي، إذ لا يصح التعطيل، فصور تحدث وصور تظهر بحسب الاستعدادات لقبول النفس، وهذا أبين ما يكون في إبداع العالم»[1].

مع هذا فلا يعدو الأمر من أن يعبر ذلك التنزيل عن تنزلات الحق وتقيده بالقيود، فإذا تقيد بقيد سمي به، حيث يسمى في أول تنزله بالعقل، ثم بالنفس، ثم بالفلك فالأجرام فالطبائع فالمواليد وهكذا. مع انَّ الحقيقة انَّ هذه الأشياء ليست عقلاً ونفساً وفلكاً وما إليه، وإنَّما هي أسماء دالة على الحق، ومن حيث التحقيق فإنَّ الحق ليس له اسم ولا رسم، بل الحق والوجود هما من الأسماء الدالة عليه بحسب الاصطلاح لا غير، وانَّه لا وجود لغيره في الوجود[2]، حيث وجود الخلق إضافي اعتباري ليس له عين في الخارج، فالحق إذا ظهر بوجوده لم يبق للخلق وجود. فمثل النسبة بينهما كالنسبة بين الشَّمس والظل الذي ليس له إلَّا الاسم والاعتبار، وهما أمران عدميان ليس لهما وجود في الخارج[3].

ويمكن اعتبار الخلق عند العرفاء ما هو إلَّا احتجاب الحق في

---

(١) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٤٢٠.
(٢) جامع الأسرار: ص٢٠٧ ـ ٢٠٨.
(٣) جامع الأسرار: ص١٧٥ ـ ١٧٦.

الخلق، حيث ظهر الخلق وبطن الحق[١]. وكما يقول القيصري انَّ إيجاد الحق للأشياء جعله يظهرها ويختفي فيها[٢].

لكن ذلك عند عموم النَّاس من غير أولي الكشف، أمَّا لدى العرفاء فالأمر معكوس، وكما يقول ابن عربي: «إنَّ العالم غيب لم يظهر قط، والحق تعالى هو الظاهر ما غاب قط، والنَّاس في هذه المسألة على عكس الصواب، فيقولون العالم ظاهر والحق تعالى غيب، فهم بهذا الاعتبار في مقتضى هذا التنزل كلهم عبيد السوى»[٣].

حيث إنَّ العلاقة بين الحق والعالم هي ذاتها العلاقة بين الوجود والماهية أو الأعيان الثابتة التي توصف بأنَّها ما شمَّت رائحة الوجود قط، أو أنَّها عبارة عن غيب محض. وكذا بحسب صدر المتألهين فإنَّ احتجاب الحق في الخلق إنَّما هو بالنسبة لذوي العقول الضعيفة في هذه الدُّنيا، أمَّا بحسب النشأة الأخرى وبحسب العقول النيرة المقدَّسة فإنَّ الحق هو المشهود الجلي، وانَّ الخلق هو المستور الخفي[٤].

وذلك أنَّه كما يقول العرفاء انَّ الحق قد «حجب الذات بالصفات، والصفات بالأفعال، والأفعال بالأكوان»[٥]، وانَّ ما نتوهمه من الكثرة الوجودية هي ذات الأعيان الثابتة التي ألبسها الحق الوجود، وحقيقة الأمر هو انَّ في كثرتها الموهومة واحداً كما يشهده كل عارف، حيث الوجودات الكثيرة هي كشخص واحد له أحوال مختلفة[٦].

وكما يقول العارف الآملي: ثبت من حيث العقل والنقل والكشف

---

(١) ابن عربي: تفسير القرآن الكريم، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، انتشارات ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م، ج٢، ص٢٧٣.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص١٨.

(٣) جامع الأسرار: ص١٦٣. كذلك: نقد النقود، ص٦٦٨.

(٤) تفسير صدر المتألهين: طبعة دارالتعارف، ج٦، ص١١٨.

(٥) جامع الأسرار: ص١٦٢.

(٦) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج١، ص٢١٧.

أنَّه ليس في الوجود إلَّا الله. أو كما يقول العرفاء: لا يعرف الله إلَّا الله، ولا يرى الله إلَّا الله، ولا يدلُّ على الله إلَّا الله، ولا يحب الله إلَّا الله[١].

لكن التنزيل يتخذ صورة ثانية لدى العرفاء، وذلك من حيث علاقة الأسماء بلوازمها وتوابعها، حيث انَّ هذه اللوازم تارة تكون عبارة عن مجرد صور علمية تلك التي يطلق عليها الأعيان الثابتة، وأخرى أحكام هذه الصور ووجوداتها الخارجية، فمثلما انَّ تلك الصور تعد لوازم الأسماء وعلى شاكلتها، فإنَّ ظهوراتها الخارجية هي أيضاً تكون عبارة عن لوازمها وتوابعها التي لابدَّ أن تتجلى وتظهر بحسب تعيناتها الخاصة. وهو أمر يطابق ما لدى الرؤية الفلسفية في علاقة العلَّة بالمعلول، حيث اتباع المعلول لعلَّته من غير مفارقة، وانَّ المعلول له صورة في العلَّة يكون فيها على نفس الشاكلة. أو يمكن القول إنَّ العالم عند العرفاء منوط بكل من الأسماء الإلٰهية ولوازمها من الأعيان الثابتة.

حيث طالما انَّ للأسماء هذه اللوازم التي تمثل العلوم التفصيلية الإلٰهية فإنَّه لابدَّ أن يكون لها الأثر من الوجود، وذلك شبيه بما عرفناه لدى الفلاسفة عندما عدوا العلم الإلٰهي هو سبب التنزيل والإيجاد. وهناك تصوير بديع للكيفية التي تتم فيها هذه العملية من الإيجاد كما يقدمها ابن عربي. ذلك انَّ عملية الخلق والتكوين تتخذ لديه شكل العلاقة بين الأسماء الإلٰهية فيما بينها من جهة، وفيما بينها وبين الذات الإلٰهية من جهة أخرى، وذلك بطلب من الأسماء في أن يكون لها شيء من التأثير بظهور أحكامها، فلو لم ينشأ العالم لما ظهر شيء من أحكامها ولا آثارها، ولا تميز بعضها عن البعض الآخر[٢].

---

(١) نقد النقود: مصدر سابق، ص٧٠٢ ـ ٧٠٣.

(٢) يبدأ تصوير ابن عربي لعملية الإيجاد، حيث يشير إلى أنَّ الأسماء الإلٰهية أرادت أن تظهر آثارها عبر خلق العالم فاجتمعت بحضرة المسمى ـ أي الذات الإلٰهية ـ ونظرت في حقائقها ومعانيها فطلبت ظهور أحكامها حتَّى تتميز أعيانها بآثارها، فاسم الخالق واسم العالم وكذا المدبّر =

= والمفصّل والباري والمصوّر والرازق والمحيي وغيرها من الأسماء كلّها لم يكن لها من الآثار ما يميزها قبل خلق العالم وتكوينه، فقد نظرت هذه الأسماء في ذواتها ولم تر مخلوقاً ولا مدبّراً ولا مفصّلاً مصوّراً ولا مرزوقاً، لذلك فقد قالت الأسماء: كيف العمل حتَّى تظهر هذه الأعيان الَّتي تظهر أحكامنا فيها فيظهر سلطاننا؟ وكل ذلك جاء نتيجة اقتناعها بما سمعته من الأعيان الثابتة في طلبها الظهور والوجود، حيث أنَّ هذه الأعيان سألت ـ وهي في حال عدمها ـ الأسماء الإلٰهية سؤال حال ذلة وافتقار، وقالت لها: إنَّ العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضاً وعن معرفة ما يجب لكم من الحق علينا، فلو أنَّكم أظهرتم أعياننا وكسوتمونا حلَّة الوجود أنعمتم علينا بذلك وقمنا بما ينبغي لكم من الإجلال والتعظيم، وكانت سلطتكم أيضاً تصح لكم في ظهورنا بالفعل، واليوم أنتم علينا سلاطين بالقوَّة والصلاحية، فهذا الذي نطلبه منكم هو في حقكم أكثر منه في حقنا. فقالت الأسماء إنَّ هذا الذي تذكره الأعيان هو الصحيح، فتحركوا جميعاً بطلبه ولجأوا أول الأمر إلى الاسم الباري فقالت الأسماء له: عسى أنَّك توجد هذه الأعيان لتظهر أحكامنا ويثبت سلطاننا، حيث الحضرة التي نحن فيها لا تقبل تأثيرنا. فقال الباري: ذلك يرجع إلى الاسم القادر، فإنِّي تحت حيطته. فلجأوا إلى الاسم القادر وقالوا له مثل السابق فأجاب بقوله: أنا تحت حيطة المريد فلا أوجد عيناً إلَّا باختصاصه، ولا يمكنني الممكن من نفسه إلَّا أن يأتيه أمر الآمر من ربِّه، فإذا أمره بالتكوين وقال له كن مكنني من نفسه وتعلَّقت بإيجاده فكونته من حينه، فالجؤوا إلى الاسم المريد عسى أنَّه يرجح ويخصص جانب الوجود على جانب العدم، فحينئذٍ نجتمع أنا والآمر والمتكلم ونوجدكم ـ أي الأعيان ـ فلجأوا إلى الاسم المريد وقالت الأعيان له: سألنا الاسم القادر في إيجاد أعياننا فأوقف أمر ذلك عليك فما ترسم؟ فقال المريد: صدق القادر ولكن ما عندي خبر ما حكم الاسم العالم فيكم هل سبق علمه بإيجادكم فتخصص أو لم يسبق، فأنا تحت حيطة الاسم العالم فسيروا إليه واذكروا له قضيتكم. فساروا إلى الاسم العالم فقال لهم: صدق المريد وقد سبق علمي بإيجادكم، ولكن الأدب أولى فإنَّ لنا حضرة مهيمنة علينا هي الاسم الله فلابدَّ من حضورنا عندها فإنَّها حضرة الجمع. فاجتمعت الأسماء كلّها في حضرة الله فقال: أنا اسم جامع لحقائقكم وإنِّي دليل على مسمًّى هو ذات مقدَّسة له نعوت الكمال والتنزيه فقفوا حتَّى أدخل على مدلولي، ولما دخل قال له المسمَّى: اخرج وقل لكلّ واحد من الأسماء ما يتعلَّق بما تقتضيه حقيقته في الممكنات، فإنِّي الواحد لنفسي من حيث نفسي والممكنات إنَّما تطلب مرتبتي وتطلبها مرتبتي، والأسماء الإلٰهية كلّها للمرتبة لا لي إلَّا الواحد خاصة فهو الاسم الله، ومعه الاسم المتكلم يترجم عنه للممكنات والأسماء، فذكر للأسماء ما ذكره المسمى فتعلَّق العالم والمريد والقائل والقادر فظهر الممكن الأول من الممكنات بتخصيص المريد وحكم العالم. ولما ظهرت الأعيان والآثار في الأكوان وتسلط بعضها على بعض وقهر بعضها بعضاً بحسب ما تستند إليه من الأسماء أدَّى ذلك إلى منازعة وخصام، فقالت الممكنات: إنَّا نخاف علينا أن يفسد نظامنا ونلحق بالعدم الذي كنَّا فيه، فنبهت الممكنات الأسماء بما ألقى =

على انَّ ربط عملية التنزيل بالأسماء الإلٰهية هي وإن كانت تتماثل مع ما عليه الطريقة الفلسفية في ربط التنزيل بالعلاقة العلية، إلَّا أنَّه بحسب الرؤية العرفانية ليس هناك تأثير مثل الذي لاحظناه في تلك العلاقة الفلسفية. فالعرفاء لا يعترفون بتلك العلاقة، ولا يعدون المبدأ الأول علَّة لما هو دونه من الموجودات. فالمبدأ الأول عندهم غني عن العلَّة والعلية، ولو أنَّه ارتبط بهذه الرابطة لكان مفتقراً إليها على نحو الإيجاب لا الاختيار، إنَّما كان في الأزل ولا شيء معه، وأوجد العالم لا من شيء، وهو الآن كما كان ولا شيء، حيث انَّ العالم من حيث ذاته باق في عدميته لم يشم رائحة الوجود قط[1]، إذ ما هو إلَّا تلك الأعيان الثابتة التي هي من حيث ذاتها عدمية لم تظهر ولن تظهر أبداً. وانَّ الحق على ذلك كان نفسه هو الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، وانَّ العالم ليس إلَّا تجليه في صور الأعيان الثابتة، حيث يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها.

ومعنى كونه إلٰهاً وربّاً وخالقاً هو أنَّه يظهر في الشيء، فظهوره فينا دليل على أنَّه ربّ إلٰه خالق لنا، فالموجود ليس سوى الحق الذي يتنوع ظهوره بحسب خصوصية المظهر، ومنه يعلم أنَّ العالم تجل منه، حيث أنَّه

= إليها الاسم العليم والمدبّر فقالت: أنتم أيها الأسماء لو كان حكمكم على ميزان معلوم وحد مرسوم بإمام ترجعون إليه يحفظ علينا وجودنا ونحفظ عليكم تأثيراتكم فينا لكان أصلح لنا ولكم، فالجؤوا إلى الله عسى أن يقدم من يحد لكم حداً تقفون عنده وإلَّا هلكنا وتعطلتم، فقالوا: هذا عين المصلحة والرأي، ففعلوا ذلك وقالوا: إنَّ الاسم المدبّر هو ينهي أمركم فانهوا إلى المدبّر الأمر، فقال: أنا لها فدخل وخرج بأمر الحق إلى الاسم الربّ وقال له: افعل ما تقتضيه المصلحة في بقاء أعيان هذه الممكنات، فاتخذ وزيرين يعينانه على ما أمر به الوزير الواحد الاسم المدبّر والوزير الآخر المفصل الذي هوالإمام، وقد قال تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرّعد: ٢]، فبذلك حد الاسم الربّ لهم الحدود ووضع لهم المراسم لإصلاح المملكة والرعية، فكان ذلك على أبلغه ممَّا جاء به الأنبياء من الوحي (الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٤٠٢ ـ ٤٠٣. ولاحظ هذا النص أيضاً في: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج٣، ص٤١٣ ـ ٤١٦).

(١) كشف الغايات: ص٣٨٣ ـ ٣٨٤.

الظاهر في العالم بحسب حقيقة وخصوصية هذا الأخير من القبول. فمن حيث ظهوره في العالم المحدث كان دليلاً على نفسه انَّه أحدثه وأوجده[١]. فهو الإلٰه والربّ والخالق بهذا المعنى المذكور لا غير.

ولدى ابن عربي انَّ لكل شيء روحاً أو ملكاً أو اسماً من أسماء الله هي التي تقوم بفعل التأثير دون أن يكون للعامل الطبيعي دور يذكر. فهو يشير بأنَّ الله تعالى «لا يسوي صورة محسوسة في الوجود على يد من كان من إنسان أو ريح إذا هبت فتحدث أشكالاً في كل ما تؤثر فيه حتى الحية والدودة تمشي في الرمل فيظهر طريق، فذلك الطريق صورة أحدثها الله بمشي هذه الدودة أو غيرها، فينفخ الله فيها روحاً من أمره لا يزال يسبّحه ذلك الشكل بصورته وروحه إلى أن يزول فتنتقل روحه إلى البرزخ، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦﴾ [الرَّحمٰن: ٢٦]. وكذلك الأشكال الهوائية والمائية لولا أنَّ أرواحها ما ظهر منها في انفرادها ولا في تركيبها أثر، وكل من أحدث صورة وانعدمت وزالت وانتقل روحها إلى البرزخ فإنَّ روحها الذي هو ذلك الملك يسبّح الله ويحمده، ويعود ذلك الفضل على من أوجد تلك الصورة التي كان هذا الملك روحها»[٢].

وهو يطبق هذه الروح حتى على إخراج الحروف وهيئتها نطقاً وكتابة، بل وأنَّه يقيم علاقة بين كل من الحروف والإنسان والأسماء الإلٰهية والملائكة. فلكل اسم من أسماء الله الحسنى المختصة بالإنسان «روحانية ملك تحفظه وتقوم به، وتحفظها لها صور في النفس الإنساني تسمى حروفاً». وتسمى هذه الملائكة الروحانيات في عالم الأرواح بأسماء هذه الحروف[٣].

---

(١) شرح الفصوص: ص٣٥٠.

(٢) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(٣) يذكر ابن عربي هذه الحروف بحسب ترتيب مخارجها حتَّى تعرف مراتبها، فأولها ملك الهاء ثم الهمزة، وملك العين المهملة، وملك الحاء المهملة، وملك العين المعجمة، وملك الخاء =

فالملائكة أرواح هذه الحروف، وهذه الحروف أجساد تلك الملائكة لفظاً وخطاً. حيث بهذه الأرواح تعمل الحروف لا بذواتها، أعني صورها المحسوسة للسمع والبصر، المتصورة في الخيال، فلا يتخيل انَّ الحروف تعمل بصورها وإنّما بأرواحها، ولكل حرف تسبيح وتمجيد وتهليل وتحميد لتعظيم خالقه، وانَّ مظهره وروحانيته لا تفارقه. وبهذه الأسماء يسمون هؤلاء الملائكة في السماوات. ويؤكد ابن عربي أنَّ ما من هؤلاء ملك إلّا وقد أفاده(1).

مع هذا يمكن القول إنَّه لا توجد فوارق جوهرية بين العرفاء والفلاسفة حول مفاهيمهم الخاصة بالتنزيل، فالمآل عندهما واحد من حيث مراتب التنزيل واعتباراته الأزلية التي لا تنتهي أبداً، لعدم انتهاء صفات الحق وأسمائه. بل انَّ الألوهة لدى العرفاء لها من الشمول ما هو أعظم ممَّا لدى الفلاسفة. ذلك أنَّه من حيث كون الحق عبارة عن جميع الأشياء، فإنَّ هذه الألوهة تصبح شاملة بجميع تلك الصور، ومنه يعلم صحة عبادة أية صورة من صور العالم باعتبارها تمثل إحدى تعينات الألوهة. الأمر الذي جعل ابن عربي يعد فرعون صادقاً في قوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤]، كالذي سنطلع عليه فيما بعد.

الايجاد وأزلية الصنع والحدوث

لمسألة قدم العالم علاقة صميمة بمنطق السنخية، ذلك انَّ افتراض أن يكون المبدأ الأول قديماً لابدَّ أن ينشأ عنه قديم مثله، وهو العالم، سواء فسرنا الأمر تبعاً لعلاقة العلَّة بالمعلول، أو تبعاً لعلاقة الذات بشؤونها وصفاتها وأحوالها الخاصة. الأمر الذي يحفظ للوجود وحدته،

= المعجمة، وملك القاف، وملك الكاف، وملك الجيم، وملك الشين المعجمة. . وهكذا حتى ينتهي بملك الواو (الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٤٣٩).

(1) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٤٣٩.

وذلك لأنَّنا لو تصورنا أنَّ هناك انفصالاً بين المبدأ الأول وبين العالم؛ كأن يكون قد خلق العالم من لا شيء أي أوجده من العدم والإمكان المحض، فذلك يعني أنَّ الوجود ينطوي في حقيقته على ثنائية تامة، حيث ليس للمخلوق علاقة بموجده، وبالتالي لا يمكننا أن نحكم على هذا الوجود إلَّا بالتعدد والثنائية، وانَّه يقتضي أجنبية المخلوق عن الخالق. لذلك جاء في (تاريخ الفلسفة الغربية) انَّ برتراند رسل اعتبر نظرية الفيض بعمومينها والتي تقول باستحالة خلق العالم من لا شيء قد انتهت على فترات في العصور المسيحية إلى مذهب وحدة الوجود[1].

ولا شك أنَّه تقدير لا يخلو من صحة، ذلك أنَّه بحسب منطق السنخية، الذي تعول عليه نظرية الفيض والقول بقدم العالم، فإنَّ جميع الأشياء تصبح ذات طبيعة واحدة مشتركة وإن كانت متفاوتة في الكمال والشدة، فتبعاً لقاعدة الإمكان الأشرف؛ يكون كل نوع حاملاً لجميع كمالات ما تحته من المراتب، وهكذا تتسلسل مراتب الوجود ابتداء من أولها الذي يمثل كل الأشياء من حيث الكمال والشدة، وحتى آخرها. فهذه هي فكرة وحدة الوجود التي تبررها نظريتا الفيض وقدم العالم تبعاً لمنطق السنخية.

على انَّ الفلاسفة اعتبروا العالم قديماً من حيث الزمان بدوام الفلك والكواكب وبسائط الأجرام وصورها ونفوسها نوعاً وشخصاً، وكذا دوام المركبات وصورها ونفوسها نوعاً لا شخصاً. كما أنَّ هناك حالة توفيقية مخففة لدى صدر المتألهين، حيث اعترف بالحدوث الزماني للعالم بكل ما فيه سواء من الفلكيات أم العنصريات، فالجميع عنده يقع تحت الفساد ويلحقه الفناء والعدم والزوال والدثور، ومن ثَمَّ يؤول إلى إخراج البواطن

---

(١) ابرتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، نشر وزارة التربية والتعليم، ١٩٥٧م، ج٢، ص٨٠. كذلك: عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م ـ ١٩٦٧م، ص٤٦٢.

وإظهار الحقائق غير الحسية يوم القيامة، كما استفاد في ذلك ممَّا كشفه لبعض الآيات القرآنية[1].

لكنَّه مع هذا لم يتخل عن الاعتقاد بدوام الجود المطلق وأزلية الصنع والإفاضة على نسق واحد أزلاً وأبداً، رغم حدوث الكل زماناً[2]، من حيث أنَّ كل حادثة تسبقها أخرى إلى ما لا بداية له[3].

وكانت طريقته في إثبات دوام الحدوث وأزليته مستمدة من تحليله للحركة الجوهرية للطبيعة؛ ذات الهوية الاتصالية المتدرجة في الوجود، حيث لديه أنَّ الحدوث والتجدد هما من لوازم الجوهر الجسماني غير المجعول؛ باعتبار أنَّ الذاتي لا يعلل، فلا يوجد جعل مستأنف يتخلل بين هذا التجدد وذلك الجوهر، إذ ما يرتبط بالحق تعالى أزلاً إنَّما هو هذه الجواهر ثابتة التجدد، ذلك انَّ قاعدة السنخية لا تسمح بارتباط المتغير بالثابت، فإذا ما كانت العلَّة ثابتة فلابدَّ أن يكون المعلول ثابتاً مثلها، أي استناداً إلى كون علَّة الثابت ثابتة وعلَّة المتغير متغيرة[4].

وهو من جهة أخرى اعتبر الأمر الثابت لطبيعة الجوهر الشخصي السيَّالة إنَّما هو وجوده العقلي وصورته العلمية المفارقة؛ التي هي الحقيقة

---

(١) الغزالي: رسالة معراج السالكين من فرائد اللالي، نشر فرج الله ذكي الكردي، مصر، ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٤م، ص٣٨. وصدر المتألهين: أسرار الآيات: ص٩٠ ـ ٩١. ومفاتيح الغيب: ص٤٣٦. وعرشيه: ص٢٣. ومجموعة رسائل ملا هادي السبزواري: تعليق جلال الدِّين اشتياني، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفه إيران، ١٤٠١هـ، ص٥٢٤ و٥٢٦.

(٢) الأسفار: ج٧، ص٣٠٥. ومجموعة رسائل السبزواري: ص٥٢٤ و٥٢٦.

(٣) الملاحظ أنَّ صدر المتألهين قد استخدم في (الأسفار: ج٢، ص١٣٨) لفظة «لا إلى نهاية»، لكنَّه في بعض كتبه الأخرى منع هذه اللفظة عن الحوادث التي لا بداية لها، فاعتبر أنَّ ما لا بداية له لا يعني وجود حوادث غير متناهية، إذ لا يوصف ما لا وجود له بالفعل باللاتناهي، كما لا يوصف بالتناهي أيضاً (أسرار الآيات: ص٨٥ ـ ٨٦).

(٤) الأسفار: ج٢، ص١٣٨. وعرشيه: ص٢٣١.

النوعية ثابتة الوجود في علم المبدأ الحق، المعبر عنها بالعقل العرضي أو رب النوع، والذي يمثل صورة عقلية ثابتة عند الحق وباقية في علمه مصونة عن التغير والحدوث[1].

إذن بحسب وجهة نظر هذا الفيلسوف العارف أنَّه رغم جريان الحدوث في العالم فإنَّه يرتبط بالقديم ارتباط الثابت بالثابت، أزلاً وأبداً. الأمر الذي دعاه إلى توجيه وتأويل عدد من الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١]، و﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: ١٠٧]، و﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨]، و﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: ٢٠][2].

وتعتبر نظرية ارتباط الحادث بالقديم، والمتجدد بالثابت، من المسلمات التي عول عليها الفلاسفة المسلمون، رغم أنَّهم لم يستعينوا ـ قبل صدر المتألهين ـ بنظرية الحركة الجوهرية، ولا اعتقدوا بحدوث الأفلاك والأجرام السَّماويَّة، إنَّما اعتمدوا على حلقة الوصل من الثبات الخاص لكل من الأنواع الأرضية رغم فساد أفرادها وزوالها، وكذلك الثبات الخاص باتصال الحركة الفلكية ودوامها، وإن كانت طبيعتها التجدد والحدوث[3].

ورغم انَّ هذه النظرية تستند إلى منطق السنخية، لكن مع ذلك فإنَّ هذا المنطق ليس بمقدوره أن يبرر النظرية التبرير التام، إذ لا يكفي القول بضرورة أن يتولد عن الثابت ثابت مثله، وكذا عن المتغير متغير مثله، بل لابدَّ أن يكون بين الطرفين أيضاً تشاكل من حيث الطبيعة أو الحقيقة الخارجية، وهو ما لا تقدمه تلك النظرية، حيث لا شبه بين طبيعة الحدوث الثابت وجوداً وبينما عليه عالم الإله السرمدي. وقد سبق

(١) مفاتيح الغيب: ص٣٩٠. وأسرار الآيات: ص٦٤ و٨٨.
(٢) أسرار الآيات: ص٧٣ ـ ٧٤.
(٣) لاحظ مثلاً رسالة التعليقات من رسائل الفارابي: ص١٥.

لأرسطو أن أشكل على مثل أستاذه أفلاطون من خلال نفس هذا المنطق في كيفية ارتباط الثابت بالمتغير، إذ ما الذي يجمع بين المثل الثابتة وبين صورها الحسية المتغيرة على الدوام؟ فحيث انَّ المثل ثابتة فلابدَّ تبعاً لذلك أن تكون صورها المتمثلة بالأشياء الحسية ثابتة مثلها، وهو خلاف الواقع[1].

لكنَّنا نجد في نظرية أفلوطين تصويراً للحركة والسكون في العقول المفارقة، وهي أنَّها أشبه ما تكون بالسكون، حيث ليس فيها من النقلة والاستحالة، ولا التغير ولا التبدل، وإنَّما هي ثابتة على حال واحد هو ابتغاء علم العلَّة الأولى[2]. كما أنَّ صدر المتألهين قد فسَّر مقولة الحركة في العقل لدى أفلوطين بأنَّها تعني الصدور لا التغير، فاختلاف الحركات في العقل يعني اختلاف جهات الصدور كمَّاً وكيفاً كالذي مرَّ علينا في السابق[3].

ومن الناحية الفلسفية أنَّ نظرية قدم العالم، أو أزلية الصنع والحدوث، لها عدد من المبررات أهمها ما يلي:

الأول: حتمية ارتباط العلَّة بالمعلول واعتبار المبدأ الحق علَّة تامة واجبة؛ لا يمكن فك المعلول عنه ما دام موجوداً، أزلاً وأبداً، ذلك أنَّ ذاته واجبة بجميع ما لها من نعوت، والتي منها نعت العلَّة، لأنَّ موجب عليتها نفس الذات من دون حالة أخرى منتظرة، فبما تتحقق ذاتها تتحقق عليتها[4]. وأحياناً عبَّر الفلاسفة عن ذلك بإرادته التي هي عين علمه

(١) أعلام الفلسفة العربية: ص٣٦٢.

(٢) أفلوطين عند العرب: نصوص حققها وقدَّم لها عبد الرَّحمٰن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م، ص١٥٤ و٢٠٩.

(٣) الأسفار: ج٣، ص١٤١ ـ ١٤٢.

(٤) الأسفار: ج١، ص١٩١ ـ ١٩٣. وشرح الهداية الأثيرية: ص٢٩٣ ـ ٢٩٤. وحاشية الطوسي لكتاب الفخر الرازي محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص١٠٠.

الأزلي، فحكموا من خلالها بقدم العالم، كما استنتجه الطوسي في حكايته لرأي الفلاسفة[1].

الثاني: استحالة الترجيح بلا مرجح. ولهذا المبدأ جانبان، أحدهما مسلم به لدى جميع مذاهب الفكر الإسلامي، والآخر هو موضع وجهات النظر والاختلاف بينها. فالأول يعني كون الحادثة لا يمكنها أن تقع ما لم ترتبط بعلَّة فاعلة ترجحها، وهو الذي يطلق عليه مبدأ السببية العامة. أمَّا الثاني فله معنى على سبيل الغاية، ذلك أنَّه يرتبط بصدور الفعل والسلوك عن الكائن الذي له شيء من القدرة والإرادة أو الاختيار، وهو موضع اختلاف المفكرين. فعدد من المذاهب الكلامية ـ خلافاً للفلاسفة ـ تعتقد بصحة صدور الفعل عن القادر من غير مرجح يرجح وجوده على عدمه. كما لا ترى ضرورة وجود مرجح يرجح طريقة تنفيذ الفعل واللحظة التي يتم فيها ذلك.

وقد طبقت المسألة الأخيرة على قضية الخلق. فالسؤال المتبادر: لو أنَّ الله تعالى خلق العالم ابتداء في فترة ما من الفترات ـ على فرض وجود فترات زمنية قبل الحدوث ـ؛ فكيف رجح هذه الفترة دون غيرها مع تساويها في الاعتبار؟

ولو أخطأنا التعبير في قولنا بالفترة الزمنية قبل الحدوث، فإنَّ من الممكن استبدال السؤال بصيغة أخرى مناسبة، وذلك كالآتي: ما الداعي لأن يرجح الحق وجود العالم ابتداء؛ على وجوده معه أزلاً؟

وفي معرض الاستدلال نجد هناك تعارضاً في الاعتبارات العقلية بالنسبة إلى كل من القائلين بالأزلية والابتداء.

فمبرر الكلاميين هو أنَّ اعتبار الحوادث لا بداية لها هو كاعتبار

(١) لاحظ حاشية المحصل: ص٢٣٣.

وجود علل غير متناهية، فكلاهما يواجهان مشكلة التسلسل الممتنع، حتى أنَّ هناك من اعتبر ذلك متناقضاً[1]. والحال أنَّ تصور الأزلية في حدِّ ذاته يمنع هذه الاعتبارات، إذ لا فرق بين أن تكون هذه الأزلية عبارة عن شيء واحد ثابت، أو هي عبارة عن حوادث متجددة، حيث في كلا الحالتين ليست هناك بداية محددة.

أمَّا موقف الفلاسفة فهو يستند ـ كما عرفنا ـ إلى المبدئين السابقين، أي اعتبار ذات الحق واجبة من جميع الصفات بما فيها صفة العلَّة التامة، وكذا استحالة الترجيح بلا مرجح.

مع انَّ الأخذ بأحد هذين المبدئين يكون على حساب الآخر، فهما لا يجتمعان معاً. ذلك أنَّ صفة العلَّة التامة القائمة على العلم الوجودي لا تبرر أن يكون هناك دور للقدرة والاختيار والإرادة إلَّا عند فهم هذه الصفات فهماً مجازاً كما هو حال ما يريده الفلاسفة. فمثلاً انَّ ابن سينا يرى انَّ العلم الإلٰهي بالأشياء هو سبب وجودها، وهو نفسه عبارة عن قدرة[2]. أمَّا التعويل على مبدأ نفي الترجيح بلا مرجح فإنَّه مشروط بوجود تلك الصفات، باعتبار أنَّه مرتبط بمعاني تحقيق الغاية. ولا شك أنَّ ممَّا يتسق مع منطق الفلاسفة هو الأخذ بالمبدأ الأول دون الثاني.

إضافة إلى أنَّ المبدأ الثاني لا يؤيده الواقع. ففي ظل خيارات الإنسان لا مانع من اختيار طريقة واحدة من بين طرق مماثلة لتحقيق غاية

(١) شبهة التناقض تتحدد بما يقال: إنَّ كل موجود يتوقف وجوده على وجود علل غير متناهية، فبعد وجود هذه العلل يوجد، ولكن انتهاء هذه العلل اللامتناهية يعني أنَّ لها نهاية وهو تناقض (لاحظ موقف العقل والعلم والعالم: ج٣، ص٣٧٠). وواضح ما في هذا الاستدلال من خلل، حيث أنَّ اللاتناهي أو اللابداية إنَّما تحدث لا بعنوان أنَّ لها نهاية أو بداية حتى يحصل التناقض، إذ البداية والنهاية لا تخص إلَّا الطرف الآخر من السلسلة، فلا تناقض.

(٢) رسالة العرشية: ضمن رسائل ابن سينا، مصدر سابق، ص٢٤٩.

منشودة رغم عدم وجود المرجح، إذ تصبح عملية الترجيح موكولة إلى الغاية لا طرق الاختيار ذاتها، كما يطلعنا عليه الواقع. الأمر الذي اضطر الفلاسفة إلى أن يحكموا بافتراض عوامل سببية فاعلة تؤكد مضمون الترجيح بالمرجح الخفي رغم أنَّ هذا الأمر يحول القضية من معنى العلية ذات العلاقة بالغاية إلى معناها الصارم الذي لا يعترف بأي نحو من أنحاء القدرة وحرية الاختيار. وهنا نعود مرَّة أخرى إلى المبدأ الأول الذي يتسق مع مطالب العقل الوجودي. لذا أجاب صدر المتألهين على مسألة ما يبدو من ترجيح الإنسان لبعض الأُمور المتكافئة بدون مرجحات، وذلك بالابتعاد عن منطق الملاحظة الواقعية وافتراض عوامل خفية تسبب الترجيح في نفس المختار دون أن يشعر، كعوامل التأثيرات الخفية للأوضاع الفلكية والأُمور العالية الإلٰهية[1]. ولا شك أنَّ دلالة مثل هذه التأثيرات (الخفية) ليس مجرد الترجيح للأُمور المتكافئة؛ بقدر ما يكون لها من دلالة على تسيير الإنسان وسلب الاختيار منه كلياً.

بل انَّ قاعدة نفي الترجيح بلا مرجح تصبح هي ذاتها مستمدة من منطق العلية الصارم، أو الحتمية التي لا يوجد فيها أي مجال لافتراض التعدد في الخيارات أو القدرة أو الإرادة. وفعلاً أنَّ البعض حولها إلى هذا الفهم من دون تمييز، فاعتبر أنَّ عاقبة جواز الترجيح بلامرجح تفضي لا فقط إلى سد باب إثبات الصانع، وإنَّما إلى غلق مطلق النظر والبحث والاعتماد على اليقينيات، وذلك لعدم الأمن عن ترتب نقيض النتيجة عليها[2]. وهي محاولة تريد أن تجعل من ذلك الجواز يقتضي في حدِّ ذاته اجتماع النقيضين، كما صرَّح بذلك بعض العرفاء من المعاصرين[3].

---

(١) الأسفار: ج١، ص٢٠٩، وج٢، ص٢٦٠. وشرح الهداية الأثيرية: ص٢٤٤. والمبدأ والمعاد: ص١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢) لاحظ نفس المصادر السابقة.

(٣) روح الله الموسوي الخميني: طلب وإرادة، ص٣٦.

والواقع أنَّه حتى لو سلمنا بأنَّ هذه القاعدة منتزعة عن قانون السببية العامة، أو هي عينها، فإنَّ من غير الصحيح أن يستدل عليها بمبدأ عدم التناقض، وسبق لدافيد هيوم أن أثبت بطلان العلاقة بينهما، وهو أمر أيده المفكر محمد باقر الصدر، وذلك في كتابه اللامع (**الأسس المنطقية للاستقراء**)، حتى أنَّ هذا المفكر نقد محاولتين استهدفتا إثبات السببية تبعاً لذلك المبدأ، إحداهما تعود إلى صدر المتألهين والأخرى ترجع إلى المرحوم محمد حسين الطباطبائي[1].

مهما يكن فإنَّ ما يراد بقاعدة (استحالة الترجيح بلا مرجح) يختلف عمَّا يتضمنه مفهوم السببية العامة، ذلك أنَّ ترجيح بعض الطرق المتكافئة بدون مرجح؛ لا ينفي هذا المفهوم العام. فعملية الترجيح ليست منقطعة الجذور عن العلَّة الفاعلة التي تناط بها تلك السببية. لذلك نجد ابن رشد قد وافق على هذا المعنى الذي تتضمنه القاعدة المذكورة، وإن كان بفعله هذا قد خرج عن المؤدى الفلسفي الذي عول عليه الفلاسفة من ضرورة أن تكون هناك حتمية في العلاقات السببية طالما أنَّها محكومة بالعلَّة التامة الأولى. فقد ردَّ في (تهافت التهافت) على بعض إشكالات الغزالي التي أثارها بهذا الصدد، حيث اعتبر مثال التمرتين المتساويتين تغليطاً، وذلك لأنَّ أخذ تمرة منهما ليس ترجيح إحداهما على الأخرى، وإنَّما ترجيح أي منهما على الترك المطلق. وبالتالي فليس هنا تمييز المثل عن مثله، بل إقامة المثل بدل المثل، إذ يتم بلوغ المراد بأخذ أي من التمرتين على السواء[2].

ومانود تأكيده هو أنَّ أغلب أفعالنا وتصرفاتنا منبعثة عن ترجيح ما لا مرجح له. فنحن مثلاً حين نمد يدنا لتناول كفة من الماء الجاري لا نميز بين الجزيئات التي صادف أن تناولناها عن غيرها من الجزيئات المماثلة

---

(١) محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، بيروت، طبعة رابعة، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م، ص١١٢ ـ ١١٣.

(٢) تافت التهافت: ص١٠٤.

لها، أو حينما نخطو خطوات المسير لا يمكننا أن نميز بين الأمكنة المتماثلة. وكذا في جميع الممارسات التي ألفناها في حياتنا اليومية. فلولا عدم الترجيح في مثل هذه الممارسات لكان من المستحيل علينا أن نقوم بأي حركة إرادية مهما كانت بسيطة. وكما قيل إنَّ حمار بوريدان لا وجود له. وبوريدان هو من الفلاسفة المدرسيين الفرنسيين في القرن الرابع عشر؛ تصور حماراً واقفاً بين سطل ماء ومخلاة شعير يتنازعاه، وقد تجاذبه الجوع والعطش، فظل حائراً متردداً بين البدء بالشرب والبدء بالأكل حتى لقي حتفه عطشان جوعان[١].

هكذا فإنَّ العقل لا يحكم بضرورة وجود المقادير الخاصة بأحجام الأجرام وأشكالها وأوزانها ومسافاتها على ما هي عليه فعلاً، فلا مانع إن كانت أعظم من ذلك أو أقل، ولو بنسب متساوية. لذا نقول إنَّ مسألة خلق العالم في لحظة ابتداء دون غيرها لا تنفي المرجح على نحو الإطلاق، إذ أنَّ ترجيح الغاية في وجوده على عدمه هو الداعي الثابت لأي لحظة ابتداء كانت، مثلما يحصل في ممارسات حياة الإنسان التي أشرنا إليها قبل قليل.

ما ننتهي إليه فعلاً هو أنَّه ليس لدينا بحسب ما أفادتنا التصورات الفلسفية ما يؤكد الحدوث الأزلي، ولا كذلك العكس بحسب الأدلة العقلية، وربَّما غيرها من الأدلة. لكن يظل انَّ الحدوث الأزلي هو أمر يفرضه التسليم بمنطق العلية الصارم، حيث اعتبار المبدأ الأول في حدِّ ذاته علَّة تامة. وكذا انَّ هذا الحدوث هو ممَّا يقتضيه القول بالسنخية التي تجعل ضرورة وجود المناسبة التي تحفظ المراتب بعللها ومعلولاتها. بل بحسب هذا النطق الأخير (السنخية) نجد أنَّ الاتساق يتجاوز حد القول

---

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط: ص٢٤٩. ونجيب مخول: الغزالي وابن رشد، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية (١)، توزيع مكتبة انطوان، بيروت، ١٩٦٢م، ص١١١.

بأزلية الحدوث والعالم من الناحية النوعية؛ ليمتد إلى القول بأزلية كل الحوادث من غير غياب ولا زوال، كالذي هو مؤدى النظرية الإشراقية في العلم الإلٰهي، حيث تكون كل الأشياء حاضرة أمام جناب الحق أزلاً وأبداً بلا غياب ولا انقطاع.

لكن لو ابتعدنا عن المسلمات الفلسفية، وانطلقنا من افتراض وجود القدرة التامة في المبدأ الأول، سنجد أنَّه لا مانع عقلياً من كلا الفرضين المتنافسين: أزلية الحدوث (قدم العالم)، وابتداء الحدوث. فلكل من الفرضين بعض المبررات التي تسنده. فمبرر الأزلية هو عدم وجود المانع والصارف، وأنَّه بهذا يترجح على الابتداء بأي لحظة مفترضة، إذ تصبح اللحظات أو الآنات متساوية، وإذا كان في جميع الآنات لا يوجد صارف ومانع، فإن أرجحها هو أقدمها وأولها، حيث في غير الأزلية يظل السؤال وارداً عن علَّة الخيار المتأخر مع أنَّه لا مانع يمنع التقديم، وهكذا لا ينقطع السؤال ما لم يكن الخيار في الصنع هو خيار أزلي. أمَّا مبرر الابتداء فقد يكون لدواع دينية تصرف النظر عن الأزلية، وذلك على شاكلة قاعدة (إنَّ الله يفعل ما يشاء لا ما نشاء ولا يسأل عمَّا يفعل)، أو من جهة صرف الذريعة عن ذوي الأفهام الناقصة من أن يتخيلوا نفي الربوبية حال توصلهم إلى العلم بأزلية الحوادث، كما هو مبرر المادية الحديثة، أو لكون الإرادة الإلٰهية حريصة على التفرد بالوجود قبل الخلق وبعده. .الخ. من هنا نجد أنَّ ابن ميمون (المتوفى سنة ١٢٠٤) يرى أنَّ أدلة أرسطو على القدم والأدلة المعارضة لها على الحدوث هي متعادلة القوَّة، واعتبر العقل قاصراً على البرهنة على أحد الطرفين، وانَّ الوحي وحده يحسم المشكلة. وهذا هو نفس موقف القديس توما الأكويني (المتوفى سنة ١٢٧٤م) الذي يرى أنَّ العقل لا يمانع إمكان القدم والحدوث على السواء، معتبراً أنَّ هذه المسألة هي من المسائل الجدلية وليست برهانية[1].

---

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط: ص١٦٥ و١٨٣.

هكذا نكون مترددين كتحير جالينوس الذي لم يعلم إن كان العالم قديماً أم حادثاً[1]، أو كاعتراف ابن سينا في عده مسألة «العالم حادث أم أزلي» من المسائل الجدلية في الطرفين لفقدان الحجج البرهانية في طرفيها[2]، رغم كثرة ما أبداه من موقف مؤيد للفلاسفة في القول بقدم العالم. وكذا ما أشار إليه ابن طفيل في رسالته (حي بن يقظان). مع أنَّه من الناحية العقلية الصرفة قد يترجح الظن بأزلية الحدوث تبعاً لما قدمناه من التبرير.

لكن لو أنّنا لجأنا إلى الاعتبارات الأخرى، كاعتبارات ما يطلعنا عليه كل من الواقع، ومنه الواقع العلمي، والنص الديني، فإنَّه كذلك ليس باستطاعتنا أن نقطع الشك باليقين. فمن حيث الواقع انَّ ما عليه أبرز النظريات العلمية هو انَّ للكون بداية، لكن هذه البداية لا تتحدث عن مواد الكون الأولية، كالمواد البسيطة والإشعاعات والجسيمات الذرية الدقيقة. كما أنَّها تظل عبارة عن نظريات افتراضية لا يمكن القطع بها.

أمَّا من حيث النص الديني، فالملاحظ أنَّ القرآن الكريم رغم أنَّه تحدث عن ابتداء خلق الحق للسماوات والأرض، إلَّا أنَّه لم يصرح بشيء إزاء بعض المواد الأولية، كالدخان والماء. وقديماً كان ابن رشد يرى أنَّه ليس في القرآن آية واحدة تنص على أنَّ الله كان موجوداً مع العدم المحض، لكنَّه استظهر من خلال عدد من الآيات أنَّ العكس هو الصحيح، مثلما هو الحال في وجود الماء والدخان، ممَّا جعله ينتهي إلى اعتبار العالم بصورته حادثاً، وبمادته أشبه ما يكون قديماً[3]. وهو موقف

---

(١) رسالة معراج السالكين: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (١)، ص٧٨.

(٢) عن: القبسات لباقر ميرداماد: باهتمام مهدي محقق، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مك گيل، شعبة طهران، ص٢.

(٣) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦١م، ص٤٢ ـ ٤٣.

لا يختلف عن طريقته الأرسطية التي فيها يرى انَّ المادة أو الهيولى أزلية غير معلولة، لكن الله حركها واستخرج منها الصور الكامنة. وواقع الأمر أنَّه ليس في القرآن ما يدلُّ على كلا الضدين: القدم والحدوث، فلا توجد أي دلالة للآيات التي استدل بها ابن رشد على القدم.

هذا فيما يخص النصوص القرآنية، أمَّا فيما يتعلق بنصوص الحديث فالأمر يختلف، ذلك أنَّه توجد العديد من الأحاديث التي قد يبدو منها ما يؤيد فكرة الابتداء في الخلق، وإن كانت المشكلة هنا تتعلق بالقيمة المعرفية لسند هذه الأحاديث فضلاً عن الدلالة. فهناك عدد من النصوص تنفي أن يكون هناك شيء مع الله في الأزل، ومن ذلك ما جاء في بعض خطب الإمام علي أنَّه قال: «وإنَّ الله سبحانه يعود بعد فناء الدُّنيا وحده لا شيء معه. كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها، بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان. عدمت عند ذلك الآجال والأوقات، وزالت السنون والساعات. فلا شيء إلَّا الله الواحد القهَّار الذي إليه مصير جميع الأُمور، بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها..»[1]. وجاء عن أبي جعفر الباقر أنَّه قال: «خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء إذاً لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذاً ومعه شيء، ولكن كان الله ولا شيء معه، فخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه، وهو الماء»[2]. كما جاء فيما كتبه أبو جعفر في دعاء له: «يا ذا الذي كان قبل كل شيء، ثمَّ خلق كل شيء، ثمَّ يبقى كل شيء..»[3].

على هذا نجد بعض العلماء كالنراقي قد عاب على الفلاسفة في عدم إعطائهم بداية لخلق العالم؛ متهمهم بأنَّهم قد خالفوا صريح الآيات

---

(١) نهج البلاغة: لضابطه صبحي الصالح، نشر مركز البحوث الإسلامية في قم، ص٢٦٧.

(٢) الصدوق: التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، باب التوحيد ونفي التشبيه، الحديث العشرون، ص٦٧.

(٣) نفس الباب والمصدر السابق: ص٤٧ ـ ٤٨.

والروايات، ممّا دعاه إلى الأخذ بنظرية الحدوث الدهري متجنباً نظريتي الحدوث الذاتي والزماني، معتبراً الزمان حادثاً بحدوث العالم، ومبطلاً لوجود حوادث لا بداية لها لكنَّه خصص الحدوث برجوعه إلى العناية[1]. علماً بأنَّ نظرية الحدوث الدهري تعود إلى أحد أساتذة صدر المتألهين، ذلك المسمى محمد باقر ميرداماد، وهي تؤكد على أنَّ هناك عدماً واقعياً للعالم يسبق وجوده، وذلك خلافاً للحدوث الذاتي، وكذا خلافاً للحدوث الزماني[2]. مع أنَّ هذا المعنى يتنافى مع متطلبات منطق السنخية ولا يستجيب لعلاقة العلية بين المبدأ الأول والعالم كما تفترضها الرؤية الفلسفية، بل والرؤية العرفانية أيضاً.

مهما يكن فإنَّ الفلاسفة رغم أنَّهم يقرون الفيض وإيجاد الأشياء وتنزيلها، فإنَّهم أيضاً يقرّون العكس، وهو التكامل والعودة إلى ما عليه العالم العلوي، وذلك أزلاً وأبداً. إذن هناك حلول واتحاد، كما هناك نزول وصعود. وهو أمر سنتحدث عنه في القسم القادم ضمن الفصل السادس.

أثر العشق في التكوين

تبعاً لمنطق السنخية والتشاكل فإنَّ هناك حباً وعشقاً متبادلاً بين المبدأ الحق والفيوضات التي ترشحت عنه. حيث جيمع الممكنات تدرك الحق وتتشوق إليه فتنحو باتجاهه وتتحرك إلى طلبه بالتشبه. وكما يقول الفارابي إنَّ: «كل مدرك متشبه من جهة ما يدركه»[3]. فابتداءً أنَّ للأجرام السماوية نفوساًو عقولاً كثيرة كما علمنا، حيث لكل كرة فلكية مبدؤها المفارق ونفسها التي تخصها والتي تمتاز بالشوق والإدراك والتشبه فيتحقق

---

(١) محمد مهدي النراقي: اللمعة الإلهية والكلمات الوجيزة، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدّين اشتياني، انشتارات انجمن فلسفة، ١٣٩٨هـ، ص٩٣ ـ ٩٤ و١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) مرتضى مطهري: شرح المنظومة (للسبزواري)، مصدر سابق، ج٤، ص٧٥.

(٣) الفارابي: نصوص الحكم، مصدر سابق، ص٦٦.

بفعل هذه العملية الحركة لجميع الأجرام. ولدى الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو أنَّ هناك تمييزاً بين المبدأ الأول وسائر المبادىء المفارقة، حيث أنَّ هذه الأخيرة تتصف بأنَّها مختارة وعاشقة لغيرها، بخلاف ما هو الحال في المبدأ الحق، باعتباره مختاراً بذاته، إذ كان الكل متحركاً نحوه، وهو المعشوق للكل[1].

فلولا كونه معشوقاً ما تحرك شيء ولا تحققت غاية. وتجري العملية بأن يحرك المحرك الأول المتحرك الأول كما يحرك المحبوب المحب له، وهو يحرك ما دون ذلك عن طريق المتحرك الأول. أي أنَّ السَّماء الأولى تتحرك عن المحرك الأول بالشوق إليه، وذلك بأن تتشبه بقدر ما في طاقتها، مثلما يتحرك المحب إلى التشبه بمحبوبه، وكذا تتحرك سائر الأجرام السَّماويَّة بالشوق تبعاً لحركة تلك السَّماء[2].

وهذا الحال مستمر ودائم، أزلاً وأبداً، ذلك باعتبار أنَّ أرسطو وغيره من الفلاسفة يعدون المفارقات والأجرام ونفوسها لا تموت ولا تقبل الفناء.

بل انَّ الفلاسفة جعلوا من العشق سبباً لتأثر العالم الكوني الذي تحت القمر، حيث أنَّ حركة السَّماء والأجرام سبب لحدوث الأشياء وتكونها[3]، إذ بالعشق يؤثر المبدأ الأول في العقول، والعقول في

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٦٠٤.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٦٠٦. كذلك: الإسكندر الأفروديسي: مقالة في القول في مبادىء الكل بحسب رأي أرسطو طاليس الفيلسوف، وهي في: أرسطو عند العرب، ج١، ص٢٦٨.

(٣) طبقاً للنظرية القديمة في تكون الأشياء الأرضية فإنَّ العناصر أو الاسطقسات الأربعة تمثل الأصل في جميع الأشياء والمواد الجسمية، وهي تتكون تبعاً لحركة الفلك المستدير، حيث للجرم تعقلات كلية وجزئية وهي قابلة لنوع من التغير الخيالي الذي عنه تتولد حركة الجرم، فيكون اتصال التخيلات سبباً لاتصال تلك الحركة. ولكن لكون الجسم يدور على شيء ثابت في حشوه، فإنَّه يلزم من محاكته له التسخين والحرارة، ممَّا يفضي إلى الخفة التي تمثل صورة =

النُّفوس، والنُّفوس في الأجرام السماويَّة، حيث تحركها حركة دائمة بالحركة الاختيارية الدورية تشبهاً بالعقول واشتياقاً لها، ومن ذلك تتكون عناصر الأرض وأشياؤها[1].

والفلاسفة في هذه الرؤية لا يعدون لحركة الأجرام السماويَّة قصداً لحدوث الأشياء السفلية، بل يعتبرون قصدها الأول والحقيقي إنَّما هو التشبه بالعقول والاشتياق إلى الحق وعبادته، فهي حية، وحركاتها إرادية قصدها عبادة الحق والتشبه به في الصفات، ممَّا يعني أن تكون الأشياء يأتي بالقصد الثاني وذلك استناداً إلى قاعدة (العالي لا يريد السافل ولا يلتفت إليه)[2].

إذن انَّ التشبه والتحرك نحو المحبوب تبعاً للحب والعشق هو ما فتأ الفلاسفة يؤكدون عليه لدى جميع الموجودات، سواء تلك التي في عالم الأجرام السماويَّة، أو في ما تحتها من الموجودات والكائنات الطبيعية، إذ مبرر ذلك قائم على وجود التشاكل والتشابه بين المراتب الوجودية، وبالخصوص بين العلَّة والمعلول، وبالتالي بين مبدأ الوجود الأول وما دونه

= النَّار، في حين انَّ ما يبعد عن ذلك الدوران والاحتكاك يظل ساكناً، فيفضي به الأمر إلى البرد والتكثف فيكون أرضاً. أمَّا الوسط بين هاتين المنطقتين فهي أقل حرارة وكثافة، وهما يوجبان الترطيب، وهذه الرطوبة من حيث قربها من الحرارة ممَّا تلي النَّار؛ تكون خفيفة فتتحول إلى هواء، ومن حيث قربها في الجهة الأخرى من الأرض؛ تكون باردة فيحصل الماء. وبهذا يكون الجرم السماوي في حركته سبباً لتكون العناصر الأربعة. فهذه هي الفكرة القديمة عن تكون العناصر الأرضية، والتي زالت مع التطور العلمي بعد النهضة الغربية الحديثة (أنظر حول ذلك: رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، ص٥. والمبدأ والمعاد لابن سينا: ص٨٤. وكتاب ما بعد الطبيعة: من رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٩٤٧م ـ ١٣٦٦هـ، ص١٦٢ ـ ١٦٣).

(١) رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، ص٣٣٧. وحكمة الإشراق: ص١٧٤ ـ ١٧٧. والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص١٧٣.

(٢) التعليقات لابن سينا: ص١٠٢. ورسالة معراج السالكين من فرائد اللآلي: مصدر سابق، ص٤٢ ـ ٤٣.

من الكائنات. وعليه فقد ربط الغزالي بين ظاهرة الحب ومنطق السنخية، حيث عد من أسباب الحب؛ المناسبة والمشاكلة بين الحبيب والمحبوب، لأنَّ شبيه الشيء منجذب إليه، مؤيداً كلامه بالحديث النبوي القائل: «الأرواح جنود مجندة، فماتعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف». وبهذا الاعتبار جعل حب الحق سارياً في خلقه لوجود تلك المناسبة والسنخية[١].

وقبل الغزالي كان ابن سينا في رسالة (العشق) الصوفية يؤكد بأنَّ سريان العشق في كل شيء ليس مكتسباً، بل هو غريزي في جميع الموجودات بالفطرة. فهذه الكائنات لا تعشق الخير المطلق المتمثل بالحق إلّا لكونه ظاهراً ومتجلياً في كل شيء، بما في ذلك الهيولى فضلاً عن الصورة وجميع البسائط الميتة والحية من مختلف الكائنات والنُّفوس، حيث تعشقه وتتشبه به بحسب استعداداتها وقابلياتها التي يتجلى لها فيها، فكلّما كان الموجود أكثر شرفاً وكمالاً فإنَّ عشقه وتشبهه بالحق يكون أعظم، فالعشق والتشبه يتناسبان طرداً مع الشرف والكمال، حيث مع زيادة هذين الأخيرين يعظم الأولان، والعكس بالعكس. فمثلاً أنَّ النُّفوس الملائكية تنال من الكمال ما ليس لغيرها من النُّفوس الأرضية، فهي تتشبه بالحق في صور ذاتها وتتعقله وتعشقه بأفضل ما لديها من الصورة والإدراك أزلاً وأبداً. وإنَّما يكون لها ذلك تبعاً لما لديها من القابلية والاستعداد العظيم في نيل التجلي الإلٰهي، باعتبارها تقع في المراتب القريبة للحق ضمن السلسلة الوجودية. في حين أنَّ أقل كمال تناله الكائنات هي أبعدها عن الحق في تلك السلسلة، ومن ذلك المحسوسات الطبيعية حيث أنَّها ـ كما يقول أحد الفلاسفة القدماء ـ تتشبه بالحق، لكن لكثرة قشورها وقلَّة نورها فإنَّها لا تقدر على حكاية الحق[٢].

ويصل التسافل في السلسلة الوجودية مداه الأخير عند الهيولى، وذلك باعتبار أنَّ وعاءها الوجودي لا يستوعي إلّا أضعف الدرجات من

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدِّين: دار إحياء التراث العرابي، ج٤، ص٣٠٦.
(٢) عن: تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٨، ص٢٠٥.

التجلي وما يترتب عليه من العشق والتشبه[1]. بل لضعف وعائها الوجودي فإنَّ ابن سينا عجز عن إثبات العشق لها في سائر كتبه سوى رسالة (العش)، ممَّا حدا بصدر المتألهين أن ينكر عليه ذلك بالقدح والنقد[2]، باعتبار أنَّ ذلك لا يتسق مع المؤدى الذي يتطلبه منطق السنخية والمشاكلة.

ومن وجهة نظر هذا الفيلسوف العارف، انَّ في الأصل يتجلى الحب والعشق عند الحق لجميع الوجودات، وهو ينبعث عن حبه وعشقه لذاته، والذي هو عين علمه للذات المستجمعة لأوصاف الكمال ونعوت الجمال وأسماء الجلال. فلولا هذا الحب والعشق لما وجد العالم كما دلَّ عليه الحديث: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف فخلقتُ الخَلْقَ لكي أعرف». وكما دلَّ عليه ما قيل: «لولا العشق ما وجدت سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر»[3].

وسبق للحلاج (المتوفى سنة ٣٠٩هـ) أن أشار في كتابه (الطواسين) إلى أنَّ الحق تعالى قد تجلَّى لنفسه في الأزل، حيث كان ولا شيء معه، فشاهد سبوحات ذاته في ذاته، ونظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته، ومن ثمَّ كانت محبة الذات هذه هي سبب الكثرة وإيجاد الكائنات بعده، حيث شاء الحق «أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية، يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدَّهر.. وكان من حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه؛ هو هو»[4].

---

(١) رسالة العشق: ص٥ ـ ٧ و٢٢ ـ ٢٣ و٢٦.

(٢) الأسفار: ج٢، ص٢٣٣ ـ ٢٣٤ و٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٣) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص١٣٦ و١٥٦.

(٤) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ،ار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، ج٢، ص٧٨.

وكذا كان ابن عربي يرى أنَّ الحب هو علَّة خلق العالم وأصل جميع الاعتقادات والعبادات، وهو سار في جميع الأكوان حتَّى الذرَّات، حيث أنَّ بالحب يندفع الحق إلى الظهور بصور الخلق، بل وانَّ بسببه يندفع الخلق إلى الفناء والتحلل من الصور ومن ثمَّ الرجوع إلى الأصل(١).

هكذا يكون الحب والعشق متبادلاً بين الحق والخلق، وهو علَّة وجود العالم وحركته وكماله. مع الأخذ بنظر الاعتبار حالة النقص في النظرية الأرسطية، ذلك أنَّها لا تعترف بالعشق إلَّا من طرف واحد هو الداني للعالي تبعاً لقاعدة (إنَّ العالي لا يلتفت إلى السافل)، أي أنَّها لا تعترف بالعشق النازل إلى تحت، إنَّما تكتفي بالعشق الصاعد إلى فوق. وبالتالي فإنَّها لا تبرر وجود المفارقات والأجرام السماويَّة تبعاً لتلك الظاهرة من العشق، حيث لا تعد المبدأ الحق عاشقاً ومحباً لتبرر بذلك إيجاده للكائنات.

وبعبارة أخرى انَّ ظاهرة الإيجاد في الأصل لدى النظرية الأرسطية لا تبررها مقولة العشق، وكأنَّ الوجودات ظهرت بالعرض والصدفة نتيجة حركة الأجرام السماويَّة وتشبهها بالمفارقات والمبدأ الحق. وهي الصدفة ذاتها التي جعلت ما يخرج عن المادة من الصور على شاكلة المبدأ الحق رغم أنَّها مستقلة وأجنبية عنه تبعاً لوجهة النظر الأرسطية. في حين انَّ ظاهرة الإيجاد مبررة لدى العرفاء وأغلب الفلاسفة المسلمين؛ انطلاقاً من العشق النازل، والذي عليه يترتب العشق الصاعد.

هكذا انَّ العشق في المرتبة الأولى من الوجود عند الفلاسفة والمتصوفة المسلمين هو السبب في وجود سائر المراتب والأشياء الأخرى.

---

(١) الفصوص والتعليقات عليه: ج١، الفص الخامس والعشرين، ص٢٠٣، وج٢، ص٣٠٣ و٣٢٦ ـ ٣٢٧.

العشق ومشكلة التفات العالي للسافل

رغم انَّ الفلاسفة يقرون بقاعدة (العالي لا يريد السافل ولا يلتفت إليه)، إلَّا أنَّهم لا يقصدون منها نفي أن يكون هناك طريق للسافل ينتفع به من العالي. ذلك أنَّهم يفرقون بين الانتفاع والإفادة بالقصد الذاتي أو الأول، وبين ما يحصل بالقصد العرضي أو الثاني. فمن حيث القصد الذاتي أنَّ العلَّة لا تعتني بما هو دونها ولا تقصده في فعلها، فهي عالقة النظر إلى ما فوقها لتتشبه وتستكمل به في عشقها إيَّاه دون أن تلتفت إلى ما دونها. أمَّا بحسب القصد العرضي فإنَّ العلَّة يترشح عنها انتفاع السافل، وذلك بفعل ما تقوم به في قصدها الأول. وقد جاء في قول الحكماء القدماء: «لولا عشق العالي لانطمس السافل»، وكما قيل: «وللأرض من كأس الكرام نصيب».

وعلى هذه القاعدة فإنَّ الأجسام الطبيعية من الماء والنَّار والشَّمس والقمر، إنَّما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير، وذلك لحفظ كمالاتها وليس لانتفاع الغير منها. فانتفاع الغير إنَّما يلزم عنها على سبيل الترشح. وكذا الحال انَّ القصد من حركات الأجرام السَّماويَّة ليس نظام العالم السفلي، بل عشق النُّفوس الجرمية وتشبهها بمفارقاتها العقلية، ومن ثَمَّ انَّ هذه المفارقات لا تفعل أفاعيلها إلَّا من حيث عشق المبدأ الحق وطاعته والتشبه به، فمن كل ذلك يترشح نظام ما دون الأجرام من العالم السفلي. إذن انَّ غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكها لما دونها إنَّما هو لأجل الاستكمال والتشبه لمعشوقاتها التي فوقها، حتَّى تنتهي سلسلة التشبهات والاستكمالات إلى الغاية الأخيرة والخير الأقصى، وهو المبدأ الحق، حيث أنَّه يمثل قصد جميع الموجودات وغايتها من التشبه والعشق، وذلك تبعاً لتشبهها بعللها القريبة واستكمالها بها[1].

---

(١) صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص١٣٦ ـ ١٣٧ و١٤٠ ـ ١٤١. كذلك الأسفار: ج٢، ص٢٨١. ومفاتيح الغيب: ص٣٧٠.

فلو أخذنا باعتبار النظام التسلسلي للعلل والمعلولات، وانَّ الالتفات المقصود هو التفات صاعد من المعلول إلى العلَّة، فإنَّ أمر الحب سيتوقف عند مرتبة المبدأ الحق الذي ليس له من قصد في فعله سوى حبه لذاته، وذلك لعدم وجود ما هو أعلى منه.

إذن انَّ العلَّة لا تنظر إلى المعلول ولا تلتفت إليه ذاتاً، وذلك تطبيقاً للقاعدة آنفة الذكر. فكل ما للسافل من علاقة إنَّما هو استلام ما يترشح عن العالي من نفع غير مقصود، ويظل أنَّ غاية ما تفعله العلَّة هو لأجل ما هو أعلى منها.

وقد يبدو للقارىء انَّ الفلاسفة لا يقرون أي نحو من أنحاء الالتفات من قبل العلَّة إلى المعلول، خصوصاً العلل الثانوية بعد العلَّة الأولى، وذلك استناداً إلى نظرية الترشح، لكن حقيقة الأمر أنَّ أغلبهم لا يقصدون نفي مطلق الالتفات، بل يعولون على الالتفات بالقصد الثاني.

ويمكن أن يُقال إنَّ هناك تفسيرين لمسألة الحب وعدم التفات العالي للسافل، أحدهما أرسطي ينكر أي نحو من أنحاء الالتفات نحو السافل، إنَّما يستفيد هذا الأخير من العالي تبعاً لنظرية الترشح من غير قصد تماماً. بل تبعاً لهذا التفسير أنَّه لا علم للعالي بوجود السافل إلَّا من حيث كونه صورة في ذاته.

أمَّا التفسير الآخر فهو ذلك الذي تبناه أغلب الفلاسفة المسلمين، وهو أنَّ العالي يلتفت إلى السافل بحسب القصد الثاني لا الأول. حيث على هذا الاعتبار يمكن للعالي أن يحب السافل ويحنو عليه تبعاً لحبه لذاته، وبذلك يمكن أن تفسر نشأة الوجودات وترتيبها المحكم تبعاً لما عليه هذا النوع من الحب العرضي. فمن حيث حب المبدأ الأول لذاته وقصده لها فإنَّه يحب ما يصدر عنها من الموجودات، وذلك بالعرض والتبعية، ولولا هذا الحب والقصد للذات لما نشأ حبه لسائر الموجودات ولا أرادها ولا أوجدها تبعاً للعناية. بل انَّ حب الحق لذاته هو عين علمه

بالذات كما لدى صدر المتألهين، ممَّا يعني أنَّ هذا الحب الأولي لابدَّ أن يستلزم عنه حبه للوازمه وآثاره المتمثلة بالموجودات كافة، مثلما أنَّ علمه بذاته يستلزم علمه بآثاره ولوازمه من الموجودات[1].

أو يمكن القول إنَّه لما كانت عنايته للموجودات هي نفس ذاته، فإرادته هي عين الداعي، وهو نفس علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته، وبالتالي فهو في هذه العناية التي هي عين علمه بذاته، إنَّما يكون مبتهجاً بها أشد الابتهاج، ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عنه، فيكون قصده وحبه والتفاته إلى ذاته بحسب القصد الأول، أمَّا حبه لغيره فهو بالعرض، حيث أنَّ حبه لذاته قد تقدم على حب كل شيء، ومن هذا الحب ترشح الحب والعناية بالسفليات. هكذا يكون المبدأ الحق هو الفاعل والغاية والقصد والمقصود، كما أنَّه آخر الأواخر من جهة كونه غاية تبتغيه جميع الأشياء، إذ تتشوق إليه طبعاً وإرادة، فهو المعشوق الحقيقي والخير المطلق[2].

* * *

لكن السؤال الذي يطرح بهذا الصدد، هو ما الذي دعا الفلاسفة يجمعون على نفي إمكانية أن يلتفت العالي إلى السافل بحسب الذات والقصد الأول؟

عن هذا السؤال يجيب الفلاسفة بأنَّ نظام الوجود قائم على أنَّ الغاية والمقصود لابدَّ أن يكونا بالضرورة أكمل من القاصد. فلو أنَّ العلَّة كان لها قصد ذاتي إلى معلول لكان هذا القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه، فتكون العلَّة مستكملة بما هو دونها، وهو محال[3].

---

(١) المبدأ والمعاد: ص١٥٦.

(٢) أنظر: التعليقات لابن سينا، ص١٦ و١٨. ورسالة التعليقات: ضمن رسائل الفارابي، ص٢. والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص١٣٥ ـ ١٣٦ و١٣٩.

(٣) صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص١٣٩. ورسالة أجوبة المسائل: ضمن رسائل صدر المتألهين الفلسفية، ص١٢٧.

لهذا نفى الفلاسفة أن يكون للمبدأ الحق غرض غير ذاته، فكما قرر ابن سينا أنَّ الغرض يفضي إلى الاستكمال بالغير، كما يفضي أيضاً إلى التكثر في ذاته، إذ على هذا الفرض لابدَّ أن يكون في المبدأ الحق شيء ما عنه ظهر القصد، وهو علمه بوجوب القصد أو استحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك، ثمَّ قصد ما، وبالتالي الفائدة التي يستفيد فيها من القصد، وهذا التكثر محال[1].

كما استدل ابن سينا على بطلان أن يكون للمبدأ الحق قصد غير ذاته في فعله لنظام العالم، وذلك بأنَّه لو توخى هذا القصد في فعل النظام لجاز عليه فعل غير النظام، كما هو جائز لدى البشر، وحيث لا يجوز عليه ذلك فيجب أن لا يكون النظام هو المتوخى لفعله[2].

لكن لم لا يقال إنَّ الحق لما كان عبارة عن كل شيء فهو ناظر وملتفت إلى هذه الأشياء بعين نظره والتفاته إلى ذاته؟ فغرضه على هذا يكون هو الذات أو الأشياء من دون فرق، ومن ثم فلا يوجد تكثر عارض عليه، كما ليس من الممكن أن يفعل شيئاً آخر غير النظام. وهذا الجواب هو ذاته يقال بخصوص كل علَّة في علاقتها بمعلولها.

كما لم لا يقال إنَّ التفات كل علَّة إلى معلولها إنَّما هو بحسب القصد الأول، وذلك للجاذبية الناشئة عن المشاكلة بينهما بحسب السنخية، لكن دون أن يمنع ذلك من التفاتها إلى ذواتها وما هو فوقها من العوالي؟ وذلك لأنَّ العلَّة تمثل كمال معلولها، فنظرها إلى ذاتها وحبها لها؛ يبرر حبها لمعلولها والتفاتها إليه ذاتاً، حيث شبيه الشيء منجذب إليه.

كما لم لا يقال إنَّ كل علَّة تنظر إلى ما تحتها نظراً ملؤه الرحمة

---

(١) ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص٧٥.

(٢) ابن سينا: التعليقات، ص١٦٣.

والرأفة من غير أن يكون لها غرض يخصها بالذات، وذلك باعتبارها في غنى عن المعلول لكمالها؟ وإذا ما طبقنا هذا الأمر على المبدأ الحق، فإنَّ غرضه من الفعل هو تمام العطف والرحمة بآثاره دون أن يكون له غرض لذاته الخاصة، وبالتالي فإنَّ من الممكن اعتبار هذا الغرض هو الدافع الذي يمنعه من أن ينشىء غير هذا النظام المعهود. وهذا الافتراض لا يلزم منه الاستكمال بالمعلول والمقصد، وذلك لكون العلَّة لم تفعل ما تفعله إلَّا من جهة الجود والرحمة.

على انَّ الفلاسفة حاولوا أن يدفعوا الكثير من الإشكالات التي ترد حول تلك القاعدة (المتعالية) بأجوبة مختلفة ومتعارضة أحياناً، وهي إشكالات مستمدة من أغلب ظواهر الواقع المشهود. ومن ذلك ما ذكره ابن سينا، وهو إنَّا نرى الإحسان إلى الآخرين من دون نفع شخصي يعود إلى المحسن، فكذا لم لا يجوز للحق أن يفعل الإحسان للخلق من غير غرض آخر؟ فأجاب الشيخ الرئيس بأنَّ مثل هذا السلوك للإنسان لا يخلو من غرض، إذ قد تكون إرادة الخير بالغير لتحصيل اسم حسن أو ثواب أو ثناء أو هو أمر واجب[١].

مع انَّ هناك أحوالاً لا تتحقق بها تلك الدواعي الشخصية التي ذكرها ابن سينا. فمثلاً انَّ إنقاذ غريق يشرف على الموت غالباً ما يحصل لدواعي إنسانية محضة دون اعتبار آخر من حسن السمعة والثواب والخوف من العقاب وما إلى ذلك.

وهناك جواب آخر ذكره الغزالي لدفع الإشكالات التي ترد على القاعدة عبر عدد من الأمثلة الحياتية، وذلك مثل حراسة الراعي لغنمه وتعليم المعلم لتلميذه وإرشاد النبي لأمته، حيث اعترف بأنَّ نفس هذه الأفعال لها دلالة على خسة الفاعل مقارنة مع المفعول لأجله، ولكن من

(١) التعليقات لابن سينا: ص١٨ ـ ١٩.

تلك الجهة لا غيرها، إذ قد يكون الفاعل أشرف من ذلك المفعول في كل الجهات باستثناء تلك الجهة. لذا صرح كجواب عن الفلاسفة: «قيل: أمَّا الراعي فهو أخس من الغنم من حيث أنَّه راع، وإنَّما هو أشرف من حيث هو إنسان. وإنسانيته غير مطلوبة لأجل الرعاية فقط، فإن لم يعتبر منه إلَّا وصف كونه راعياً، فهو بهذا الاعتبار أخس من الغنم بالضرورة، كالكلب الحارس للغنم، فإنَّه أخس من الغنم بالضرورة إن لم يكن له وصف سوى كونه راعياً. فإن كان يتأتى منه الصيد فهو بذلك الوجه يجوز أن يكون أشرف. فأمَّا هو من حيث انَّه حارس للغنم فقط بالضرورة يكون أخس منه، لأنَّ ما يراد لغيره فهو تبع لذلك الغير، فكيف لا يكون أخس منه. وهو الجواب عن المعلم والنبي، فإنَّ شرف النبي من حيث أنَّه كامل في نفسه بصفات يكون بها شريفاً وإن لم يشتغل بإصلاح الخلق، فإن لم يعتبر منه إلَّا وصف الإصلاح لزم أن يكون المطلوب صلاحه أشرف من المستعمل في الإصلاح»[1].

والواقع انَّ هذا الجواب غير مقنع، فنحن لا نستطيع أن نحكم بخسة أو شرف الفاعل بالقياس مع المفعول لأجله إذا ما جزأنا الأمر ونظرنا إلى عين جهة الفعل الذي يقوم به دون النظر إلى اعتبارات أخرى، فقد يكون الفاعل مقدماً على فعله بالكرم والجود الذاتي دون اعتبار آخر، وهو من هذه الجهة لا يعقل أن يكون أخس من المفعول لأجله. لهذا لا يجوز أن نحكم بخسة المعلم بالقياس إلى التلميذ، والنبي بالقياس إلى أمته، وكذا المنقذ بالقياس إلى الغريق؛ من جهة ما يقومون به من خدمات لا تفسر في حدِّ ذاتها إلَّا بالشرف والجود. بدلالة أنَّه لو صح ما يقوله الفلاسفة لتعين أن يكون شرف المعلم أقل شرفاً وكمالاً مقارنة مع تركه لهذا الفعل الحسن.

وعلى هذه الشاكلة ما اختاره صدر المتألهين في بعض كتبه، حيث

---

(١) مقاصد الفلاسفة: ص٢٧٧.

قرر بأنَّ ما ثبت عند الحكماء من (أنَّ العالي لا يلتفت لى السافل) إنَّما يراد بذلك العالي من كل وجه، وعليه يمكن أن يلتفت العالي إلى السافل لو كان أقل منه كمالاً في بعض الوجوه. وبه فسر كيف ينفعل الجوهر النفساني من السماوات عن أحوال بعض الأرضيات كالنُّفوس الناطقة الشريفة، فيلتفت إلى تلبية طلباتها وإجابة دعواتها، وهو لا ينافي كون تلك النُّفوس أعلى من ذلك الجوهر في جوانب أخرى غيرها. وبهذا الجواب رد على ابن سينا في تعليقاته الذي أراد أن يفسر علَّة انفعال النُّفوس السماويَّة بالأرضيات التي هي أدنى منها، كما يحصل في حالة استجابة هذه النُّفوس لدعاء النَّاس. فمن وجهة نظر ابن سينا أنَّه لا يمكن للأرضيات أن تؤثر على العلويات السَّماويَّة، لكون هذه الأخيرة عللاً للأولى، وليس من المعقول أن يؤثر المعلول على علته، وعليه اعتبر أنَّ سبب الدُّعاء هو أيضاً منبعث من فوق، أي أنَّ النُّفوس السَّماويَّة هي التي تحفزنا على الدُّعاء، فنكون نحن وسبب الدُّعاء كلانا معلولين لعلَّة واحدة هي تلك النُّفوس الفوقية[1].

ومن الواضح انَّ إجابة ابن سينا أشد اتساقاً مع المنطق الفلسفي في حفظه للمراتب الوجودية. أمَّا صدر المتألهين فله نظر آخر عرفاني قائم على منطق المقامات المتعددة للشيء الواحد، وبه يجوز للإنسان أن يتحد بالعلويات في بعض المقامات التي يترقى فيها، فيكون بذلك أعلى رتبة من بعض العلويات السَّماوية وإن كان في مقامات أخرى أقل منها، كالذي سيأتينا تفصيله فيما بعد.

كما انَّ هناك إجابة أخرى تختلف عمَّا سبق، وقد ذهب إليها صدر المتألهين ومن قبله ابن سينا. فقد عرض مثالاً حول قصد الطبيب من معالجة المرضى وتدبيره إيَّاهم، رغم أنَّ الطبيب هو أكثر كمالاً من

---

(١) الأسفار: ج٦، ص٤٠٢ ـ ٤٠٣.

المريض في علمه وتدبيره. وكان من المتوقع أن يعقد هذا العارف مثل هذه المقارنة ومن ثمَّ يقوم برفع الإشكال عن ذلك، لكنَّه لم يفعل، بل لجأ إلى التركيز على الغاية التي يراد تحقيقها من المعالجة، وهي الصحة، معتبراً أنَّ الطبيب ليس فاعلاً لها إلَّا بالعرض، فواهب الصحة أجل من الطبيب وقصده؛ يهب الكمال على المواد حين استعدادها، فيكون المفيد شيئاً آخر أكثر من القاصد[1].

وواقع الأمر انَّ هذا ليس بجواب على الإشكال، إذ يمكن أن يقال إنَّ من قصد الطبيب شفاء المريض، وهو ملتفت لأجل هذه الناحية بالذات رغم أنَّه لا يهب الكمال للمواد، وبالتالي كيف جاز له أن يلتفت إلى تقديم العون إلى مريضه مع انَّه أكمل منه في هذه الناحية بالذات؟

كذلك فإنَّ هناك إجابة أخرى مختلفة تمسك بها صدر المتألهين وقبله ابن سينا. فقد اعترف بأنَّ الغاية كثيراً ما تكون أخص من القصد والقاصد، وذلك اعتماداً على ما إذا كان الأمر يقع على سبيل الغلط والخطأ أو الجزاف، كما يقع لأفراد البشر من طلب ما هو أخس منه، وهو يجري في عالم الفساد والكون ولا يجري في عالم السَّماوات المصونة عن الخطأ والغلط[2].

وهذا الجواب وإن كان ينطبق على حالات كثيرة، لكنَّه لا ينطبق على حالات أخرى، فحاجة الإنسان مثلاً للماء والهواء والنَّار، ليست على سبيل الخطأ، مع انَّ الإنسان ليس أقل شأناً منها، ولا أنَّ بدنه أقل قيمة من هذه المواد، فمثلاً انَّ البدن لا يخلو من ماء، وهو يزيد عليه بعناصر أخرى مختلفة؛ فيكون أعظم شأناً منه تبعاً للمقاييس الوجودية.

---

(١) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص١٣٩ ـ ١٤٠. وابن سينا: النجاة، مطبعة السعادة، ص٢٦٨.

(٢) المبدأ والمعاد: ص١٤٠. كذلك مفاتيح الغيب: ، ص٣٧٠. والنجاة: ص٢٦٨.

الأمر الذي يدلُّ على جواز احتياج الكامل إلى ما هو أنقص منه، كشرط للكمال والبقاء والوجود.

ويلاحظ ممَّا سبق أنَّ هناك أجوبة عديدة لتبرير قاعدة عدم التفات العالي للسافل، بعضها يفيد انَّ فعل الفاعل ينطوي على وجود غاية مستترة تخص ذاته كما عليه ابن سينا، وبعض آخر يعتبر الفاعل الأشرف يجوز أن يكون أخس ممَّا هو دونه من جهة نفس الفعل لا غير كما عليه الغزالي، كما انَّ هناك جوابين لصدر المتألهين، أحدهما يعد بعض الأفعال الغائية عرضية لا اعتبار لها من حيث القيمة، والآخر يعد الفعل يستبطن لوناً من الغلط والاشتباه. ولكن كما لاحظنا أنَّ جميع هذه الأجوبة لا يمكنها أن تفسر لنا بعض الظواهر التي تتعلق بالأفعال الغرضية للغير على سبيل محض الجود والرحمة، كما في مثال إنقاذ الغريق، وكذا لا يسعها أن تبرر لنا لماذا يحتاج الكامل إلى ما هو دونه ويقصده بالذات، سواء في الوجود أو الكمال أو البقاء، كما في حاجة الإنسان للماء والهواء. وعلى رغم نفي الفلاسفة للالتفات الذاتي من قبل العالي للسافل؛ فإنَّهم مقرون بأنَّ مقصود الشرائع وغايتها هداية النَّاس وسوقهم من الحضيض إلى الكمال بجوار المبدأ الحق[1]. لكن قد نتساءل ونقول: لماذا هذا الاهتمام والاعتناء؟ وما للتراب وربُّ الأرباب؟!

وهذا الإشكال ينضوي تحت إشكال أعم منتزع عن حسابات الاحتمال، وهو انَّ قاعدة (عدم التفات العالي للسافل) تفضي إلى أن يكون تلائم الوجود بالصورة المنظمة الدقيقة على ما نراه؛ قد حدثت للمصادفات العرضية الكبيرة، وذلك لكون مصالح الخلق لم تأت بالقصد الذاتي وإنَّما جاءت على سبيل العرض. في حين يمكن تفسير هذا النظام البديع تبعاً للقصد الذاتي، أي أنَّ النظام مقصود لأن يكون من الناحية

---

(١) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص٤٩٧.

الذاتية بهذه الدقة والروعة، وذلك استناداً إلى مبدأ البساطة ومنطق الاحتمالات.

لكن يجوز أن يجاب على هذا الإشكال بحسب المنطق الوجودي، وهو أنَّ العالم لما كان يستند في صدوره على السنخية؛ فإنَّ ما نراه من مصالح ونظام دقيق إنَّما جاء وفق ما كان في ذات الحق من طبيعة متسقة، فلا يضر بذلك إن لم يلتفت الحق إلى غيره إلَّا بالعرض، لأنَّ مآل الأمر واحد، وهو أنَّ نظام الحق في ذاته المقدَّسة لابدَّ أن ينعكس على الواقع؛ فيحدث النظام الدقيق ومصالح الخلق في العالم.

وبالفعل نجد هذا الجواب عند صدر المتألهين، إذ عرض إشكالاً على هيئة ما سبق، وهو أنَّه لو كان غرض المبدأ الحق لا علاقة له بنفع الممكنات؛ فلماذا نرى هذا النفع والاتقان والتدبير العظيم الذي لا غنى للممكنات عنه؟ وكان جوابه هو أنَّ كل ما نراه إنَّما صدر عنه باعتباره منبع الخيرات ومنشأ الكمالات، وعليه كان لابدَّ أن يصدر عنه أبلغ ما يكون في الكمال والاتقان والجمال، سواء من الضروريات كوجود العقل للإنسان، وإرسال النبي للأمة، أوليس من الضروريات مثل إنبات الشعر على الأشفار والحاجبين، وتقعير الأخمصين على القدمين، وما إلى ذلك[1].

والعجيب انَّ صدر المتألهين رغم كل ما سبق من دفاعه عن قاعدة (عدم التفات العالي للسافل) فإنَّه قام بخرقها ومناقضتها بحكم لحاظ العديد من ظواهر الواقع. إذ أصبح لا مانع لديه من أن يلتفت العالي للسافل بقصد ذاتي لا عرضي. وكما أقر هذا الفيلسوف من أنَّه لما كان في جبلة المعلولات نزوع نحو عللها واشتياق إليها؛ لذا يحصل في جبلة هذه العلل رأفة وعطوفة عليها، كما يكون في الآباء والأمهات على

---

(١) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص١٤٠.

الأولاد، وفي الكبار على الصغار، وفي الأقوياء على الضعفاء، وكذلك لشدة حاجة الضعيف إلى معاونة الأقوياء، وسر ذلك يعود بنظره إلى أنَّ الجنس يحن على جنسه[1]. ولا شك أنَّ هذا الجواب هو أوفق مع السنخية وأليق بها من نفي الالتفات الذاتي للعلّة إلى معلولها.

(١) الأسفار: ج٧، ص١٦٣.

خلاصة الفصل الثالث

نستخلص ممَّا سبق النقاط التالية:

- إنَّ الإدراك العلمي هو علَّة تنزل المراتب الوجودية لدى الفلاسفة، وانَّ العلم هو سبب الوجود المتنزل وليس العكس.
- يتخذ التنزيل مراتب هرمية محددة، حيث يبدأ من الأكمل فالأكمل وذلك طبقاً لقاعدة (الإمكان الأشرف)، سواء كان ذلك لدى الفلاسفة أم العرفاء. ولدى الفلاسفة فإنَّ التنزيل يتوقف على ما تحدده قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد).
- إنَّ مصدر الكثرة لدى الفلاسفة يتمثل بالاعتبارات الواردة لدى الصادر الأول المطلق عليه العقل الأول، في حين أنَّ مصدر الكثرة لدى العرفاء هو بحسب الاعتبارات الواردة في ذات المبدأ الحق، فهو الواحد الكثير. أمَّا الفلاسفة فقد خشوا أن يردوا هذه الكثرة إلى المبدأ الحق كي لا يلزم من ذلك كونه مركباً فيقتضي الأمر أن يكون معلولاً لغيره فلا يكون علَّة أولى.
- لقد قدمت العديد من التبريرات حول نظرية الصدور وتفسير الكثرة الناتجة عن الوحدة، ومن ذلك التبريرات التي تقوم على منهج الاعتبارات، كالاعتبارات الثنائية والثلاثية للفارابي وغيره. والبعض لم يلجأ إلى هذا النهج وإنَّما عد سبب الكثرة هو باعتبار ما لدى المبدأ الحق من كثرة صورية، وذلك تبعاً للسنخية.

- يمكن تقسيم الوجود إلى ثلاثة عوالم، هي عالم الذات الإلٰهية، وعالم المفارقات والأجرام السَّماويَّة، والعالم السفلي المطلق عليه ما تحت القمر. وانَّ ترتيب الكمال والنشوء لهذه العوالم يأتي بهذا الترتيب المذكور، وانَّ عالم الأجرام السَّماويَّة هو عالم حي بسيط يتصف بنواحي الكمال التي يفتقر إليها عالمنا السفلي.

- إنَّ ما يتوسط بين العالمين السَّماوي والأرضي هو النفس السَّماوية التي لها دور في خلق وتكوين عناصر الأرض ومركباتها. وانَّ الذي يعمل على خلق وتكوين العقل الإنساني هو عالم العقول المفارقة، وذلك تبعاً لما يطلق عليه العقل الفعَّال. وبالتالي فإنَّ عالم الأجرام السَّماوية هو عالم إلٰهي تصدق عليه كل صفات الألوهة وخصائصها.

- إذا كان أمر التنزيل لدى الفلاسفة يعتمد على العقل الأول باعتباره قديماً مع كل قديم، وحادثاً مع كل حادث، وذلك لأنَّ به يقوم كل شيء حتى أطلق عليه البعض الإله الصانع.. فإنَّ الأمر عند العرفاء مختلف، حيث أنَّ التنزيل عندهم ليس سوى تنزلات الحق وتقيده بالقيود، فيتنزل أولاً باسم العقل ومن ثم بالنفس فالفلك الخ..

- إنَّ التنزيل لدى العرفاء لا تحكمه قوانين العلية مثلما هو الحال لدى الفلاسفة. فالثنائية التي يتحدث عنها الفلاسفة باسم العلَّة والمعلول هي عبارة عن تشكلات للوحدة الإلٰهية وتجلياتها.

- إنَّ الألوهة لدى العرفاء تأخذ أبعاداً أعمق ممَّا هي لدى الفلاسفة، ذلك أنَّه لما كان الحق لدى العرفاء متعيناً بجميع الصور والمشاهد، لذا فإنَّ الألوهة تصبح مجسدة بكل هذه الصور والأشكال، وبالتالي كانت العبادة لأي صورة من العالم مبررة.

- إنَّ العالم سواء أخذنا بحسب الثنائية الفلسفية من العلَّة والمعلول، أو بحسب الوحدة العرفانية المتمثلة بالحق، فإنَّه يكون عالماً قديماً قدم الذات الإلٰهية.

- بحسب الرؤية الفلسفية فإنَّ أهم ما يبرر قدم العالم أو أزلية الصنع والحدوث هو حتمية ارتباط العلَّة بالمعلول، وكذلك استحالة الترجيح بلا مرجح، وهي نفس المبررات التي تبرر أبدية العالم والحوادث.

- إنَّ عملية الخلق والتكوين لدى الرؤية الوجودية ليست منفصلة ومستقلة عن العشق والتشبه تبعاً لمنطق السنخية. ولدى العرفاء انَّه لولا الحب والعشق ما تكون شيء من الأشياء. فالحب هو علَّة التكوين، وانَّه سار في كل شيء من الوجود، وانَّ تكوين الأشياء وحركتها قد فسرت على نحوين، أحدهما تبعاً لدور العلَّة الفاعلة التي يتبعها المعلول، والآخر بأنَّها نتاج تشبه المعلول للعلة وشوقه وإدراكه لها.

- إذا كان جميع الفلاسفة يجمعون على أنَّ السافل يعشق العالي ويلتفت إليه، فإنَّهم يختلفون بشأن التفات العالي في حبه وعطفه على السافل. فالتفسير الأرسطي ينفي أن يكون هناك أي التفات نحو السافل، إنَّما تكون استفادة هذا الأخير من الأول عبر ما يترشح عنه من النفع غير المقصود، مثل ما يترشح عن حركة الأجرام من النفع للعالم السفلي، مع أنَّها تقصد من حركتها التشبه بالمفارقات العقلية. أمَّا التفسير الآخر الذي تبناه أغلب الفلاسفة المسلمين فهو أنَّهم عدوا للعالي نوعاً من الالتفات نحو السافل هو ذلك الذي يكون بالقصد الثاني لا الأول. فالعالي إنَّما يحنو على السافل ويلتفت إليه لحبه لذاته فحسب.

خلاصة الجزء الأول

لقد قسمنا الرؤية الوجودية إلى ثلاث علاقات يتحد بعضها بالبعض الآخر، حيث العلاقة الوجودية والإدراكية والتنزيلية. فمن حيث العلاقة الوجودية انَّ المعتبر لدى النظام الوجودي هو أنَّ هناك وجوداً واحداً ينبسط على جميع الموجودات. ومن حيث العلاقة الإدراكية انَّ هذا الوجود هو في حدِّ ذاته عبارة عن إدراك علمي سواء كان معبراً عن الإدراك العقلي أو ما دونه من الإدراكات الأخرى. ومن حيث العلاقة التنزيلية، فإنَّ الوجود أو الإدراك العلمي محكوم بمراتب تفاضلية بعضها يفوق البعض الآخر ويتقدمه، سواء كان هذا التقدم مبرراً بحسب نظام العلية والسببية، أو مبرراً باعتبارات الذات والصفات، أي تقدم الذات على الصفات، أو باعتبارات تقدم الوجود على الماهية. وعليه يمكن التحدث عن التنزيل بحسب المنظار الوجودي، كما يمكن التحدث عنه بحسب المنظار العلمي أو الإدراكي. فالتنزيل بحسب الوجود يبدأ بذات الحق فالعقل ثم النفس ثم الطبيعة الجسمية ثم الهيولى المادية. أمَّا التنزيل بحسب العلم والإدراك فإنَّه يبدأ بالإدراك الإلٰهي فالعقلي ثم الإدراك النفسي الخيالي فالحسي فالصوري الطبيعي. فهذه الإدراكات بعضها يكون مشتقاً من البعض الآخر.

وبالتالي يمكن القول إنَّ الوجود عبارة عن عوالم إدراكية متفاضلة تبدأ بالمبدأ الحق وتنتهي بآخر العوالم الإدراكية وهو عالم الجسم

والمادة. وذلك بنفس القدر والمساوقة التي نقول فيها إنَّ الوجود يتفاضل فيما بينه بحسب المراتب الوجودية، فيبدأ من الوجود البحت ثم يتنزل وينبسط ويختلط فيه الوجود بالماهية، حتى ينتهي عند آخر مرتبة وجودية تلك المعبر عنها بالهيولى المادية. فالوجود هو إدراك متفاضل، بعضه يفوق البعض الآخر، كما أنَّ الإدراك هو وجود متفاضل بعضه أقوى من البعض الآخر. وهذا التفاضل في الوجود أو الإدراك هو الذي يتضمن مفهوم الألوهة التعددية، حيث تتخذ الرتب الوجودية أو الإدراكية خاصية الألوهة بعضها للبعض الآخر، وذلك بحسب ما هي عليه من التقدم والكمال.

هكذا ننتهي إلى أنَّ المفاهيم الثلاثة: الوجود والإدراك والتفاضل أو التنزيل، هي مفاهيم متساوقة تؤطر بنية النظام الوجودي بكلا فرعيه الفلسفي والعرفاني، وكلها تعمل بفضل هيمنة مكانة التوليد الوجودي المتمثلة بمنطق السنخية. وسنجد لهذه العلاقات البنيوية تأسيسها الفاعل في تحديد الفهم الخاص بالإشكاليات الدينية.

الجزء الثاني

الأصل المعرفي المولد والإشكاليات الدينية

القسم الأول

الأصل المعرفي المولد وأصول الإسلام

لهذا الجزء قسمان من البحث، أحدهما يدور حول الفهم الوجودي لأصول الدِّين الثلاثة (التوحيد والنُّبوَّة والمعاد) بالإضافة إلى إشكالية التكليف، أمَّا الآخر فيتعلق بفهم النص. وبخصوص القسم الأول سنشهد أنَّ للمحاور المتساوقة الثلاثة ـ التي تمَّ الحديث عنها في السابق ـ حضوراً فاعلاً ومميزاً في آليات الفهم والتحديد. فإشكالية التوحيد مناطة في فهمها بمبحث علاقة الوجود، وإشكالية النُّبوَّة لا يمكن عزلها عن علاقتي الإدراك والتنزيل، وكذا الحال مع إشكالية المعاد والتكليف. مع الأخذ بعين الاعتبار حالة الانفتاح في العلاقات المتساوقة الثلاث عند تطبيقها في الفهم على قضايا الإشكاليات الدينية. فإشكالية التوحيد لا يتم فهمها وفق علاقة الوجود فحسب، وإنَّما هي منفعلة أيضاً بالعلاقتين الآخريتين، وكذا أنَّ النُّبوَّة والمعاد بدورهما يخضعان لهذا المزيج من العلاقات المتساوقة، وإن كان ارتباطهما بعلاقتي الإدراك والتنزيل أشد من الارتباط بعلاقة الوجود.

الفصل الرابع

الوجود وحقيقة التوحيد

هناك العديد من الثمار التوظيفية التي أفادها النظام الوجودي من تحديداته الخاصة لمفهوم الوجود وعلاقته بالماهية، وأعظم ما يتجلى هذا الأمر في معالجته لقضايا التوحيد. الأمر الذي يجعلنا نبحث إشكالية هذه القضايا من تلك الزاوية بالخصوص، وذلك كالآتي:

أنيط بالوجود بحسب معناه الفعلي تفريع العديد من المسائل الإلٰهية كإثبات وجود الله تعالى ووحدته ووحدة صفاته وما إلى ذلك.

فحول الاستدلال على وجوده تعالى ذكر صدر المتألهين برهاناً اعتبره أسد البراهين وأطلق عليه سبيل الصدِّيقين، وكأنَّ فيه إيماءاً إلى كون الطرق الأخرى لا تخلو من كذب كما نبَّه عليه السبزواري في حاشيته على (الأسفار)[1].

وهو يعني أنَّه لا يوجد أي برهان يدلُّ عليه إلَّا منه. وبحسب هذا الاعتبار أنَّ الاستدلال بالآثار واللوازم لا يؤدِّي إلى اليقين، ذلك انَّ العلم اليقيني بالمسببات لا يكون إلَّا من جهة السبب، فكيف يمكن قلب القضية

---

(١) الأسفار: حاشية، ج٦، ص١٣.

وعكسها؟ بل حتى الاعتماد على الوجود وأنَّه يقتضي واجباً لا يعطي ـ برأي ذلك الفيلسوف ـ سوى قياسٍ شبيهٍ بالبرهان[1].

مع انَّ ابن سينا اعتمد هذه الطريقة واصفاً إيَّاها بنفس صفات الطريقة التي عوَّل عليها صدر المتألهين، وهو أنَّها تقيم البرهان بالاستعانة بالحق تعالى لا بغيره، وذلك من خلال مفهوم الوجود ذاته، لذا كانت عنده موضع اعتماد «الصديقين». فقد ذكر ابن سينا في (النجاة) قائلاً: «لا شك أنَّ هٰهنا وجوداً، وكل وجود إمَّا واجب وإمَّا ممكن، فإن كان واجباً قد صحَّ وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإنَّا نوضح أنَّ الممكن ينتهي بدوره إلى واجب الوجود..»[2].

وفي (الإشارات) نبَّه ابن سينا على هذا المسلك فقال: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف.. أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من وجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فُصّلَت: ٥٣]. أقول: إنَّ هذا حكم لقوم. ثمَّ يقول: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ۝٥٣﴾ [فُصّلَت: ٥٣]. أقول إنَّ هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه»[3].

كما انَّه في (التعليقات) زاد على ذلك بنفيه أن يصح هناك دليل أو برهان على الحق تعالى إلَّا منه. إذ رأى انَّ الحق ما وجوده له من ذاته،

---

(١) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص٤٦.

(٢) النجاة: ص٢٣٥.

(٣) الإشارات والتنبيهات: طبعة دار المعارف، مصدر سابق، القسمان الثالث والرابع، ص٤٨٢ ـ ٤٨٣.

فلذلك الباري هو الحق وما سواه باطل. وانَّ واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلَّا من ذاته، فهو كما قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [البقرة: ١٨٥]، كما انَّ كل ما وجوده لذاته فيجب أن يكون واحداً.. وواجب الوجود هو ما يكون الوجود بالفعل داخلاً في حقيقته، إذ هو وجوب الوجود لا لازماً لحقيقته[١].

ولا شك أنَّ هذه الطريقة لا تختلف في حقيقتها عمَّا استعان به صدر المتألهين من البرهان الذي أطلق عليه سبيل الصديقين. فهذا البرهان هو أيضاً عبارة عن إثبات واجب الوجود من نفس الوجود مباشرة، والذي يشار له ـ برأيه ـ من خلال دعاء رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي في كتابه (مصباح المتهجدين) عن الإمام الصَّادق عليه السلام، إذ قال وهو يعلم كيفية الصلاة: «فقل في السجدة الثانية: يا من هداني إليه ودلتني حقيقة الوجود عليه وساقني من الحيرة إلى معرفته»[٢].

وتحرير برهان هذه الطريقة يعتمد على بعض المصادرات كاعتبار الوجود حقيقة عينية واحدة بسيطة ومتفاوتة بالكمال والنقص. فإذا كان الوجود هكذا؛ فلابدَّ أن يكون كماله التام عبارة عن واجب الوجود، لأنَّ الضرورة قاضية بتقدم التام على الناقص استناداً إلى أصل العلية كما مرَّ معنا، وبه يثبت أنَّ واجب الوجود يتمثل بالكمال التام للوجود. وفي رسالته (المشاعر) حدد القضية من حيث اعتبار الوجود صرفاً مجرداً من غير مشوبة حد أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمى

---

(١) التعليقات: لابن سينا، ص٧٠.

(٢) الخراساني: النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، مصدر سابق، ص٣٧.

بواجب الوجود، فلو لم يكن مثل هذا الوجود موجوداً لما كان هناك شيء موجود، وبه لا يحتاج إلى الاستدلال على نفي التسلسل[1].

وهذا البرهان لم يسدّ ـ لدى فيلسوفنا ـ الثغرة الخاصة بإثبات وجود الله تعالى فحسب، بل كذلك إليه يعود الفضل في سدّ سائر الثغرات الأخرى التي تخص وحدته وعلمه وقدرته وقيمومته وما إلى ذلك من صفات.

فباعتبار انَّ الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته ولا تعدد يتصور في عدم محدوديته؛ فإنَّه يثبت وحدته. وباعتبار كون العلم ما هو إلّا الوجود؛ فإنَّه يثبت علمه بذاته وبما سواه، وكذا الحال مع الحياة. أمَّا القدرة والإرادة فتثبتان بكونهما تابعتين للعلم والحياة، وكذا قيمومته؛ لكون الوجود الشديد فياض وفعَّال لما دونه من مراتب متأخرة عليه[2].

يظل انَّ برهان الصديقين يتمشكل بمصادرة تحليل الوجود بمعناه الفعلي، ذلك أنَّ المشكلة التي واجهتنا سابقاً هي عدم معقولية تحقق الوجود البحت المجرد عن أي شيء آخر، وكذا عدم معقولية اعتباره عين العلم أو الحياة. وقد سبق أن اعتبر السهروردي انَّ أدلة الفلاسفة على توحيد واجب الوجود إنَّما هي صحيحة على فرض كون الوجود له صورة عينية في الأعيان حتى يبنى عليه ذلك الكلام، أمَّا لو أخذ الوجود كأمر اعتباري لما نفعت تلك الأدلة[3]. لكن مع هذا لو سلمنا جدلاً بجميع ما سبق؛ فإنَّ نفي التسلسل يحتاج إلى دليل آخر أجنبي، إذ قد يقال انَّ رتب

---

(١) لاحظ: الأسفار، ج٦، ص١٤ ـ ١٥. وأسرار الآيات: ص٢٦ ـ ٢٧. وشرح المشاعر: ص٢٠٢ ـ ٢٠٩.

(٢) الأسفار: ج٦، ص٢٤ ـ ٢٥.

(٣) المشارع والمطارح: ص٣٩٠ ـ ٣٩٣.

الوجودات متسلسلة من حيث تمامها، فكل كمال فوقه ما هو أكمل منه بلا نهاية.

نعم انَّ ذلك البرهان لو أراد التخلص من مشكلة التسلسل فلابدَّ من الأخذ بمذاق الصوفية التي تستغني عن الاستدلال على واجب الوجود؛ لبداهة كون الواقع شاهداً على الوجود المعتبر عين الحق تعالى، فيثبت لها وجوده وتوحيده ونفي الحلول والاتحاد به مع الغير، إذ لا يوجد غيره ديار. ولا شك انَّ هذه الحجَّة أولى من قول الفلاسفة، وذلك لأنَّها لا تحتاج إلى أكثر من كون شيء ما موجوداً، بلا اضطرار لافتراض وجود مراتب الكمال وتحديد هوية الواجب بالمرتبة الأولى وما يفضي إليه من الحاجة إلى دليل نفي التسلسل.

لكنَّا مع ذلك ندرك فائدة تحليل الوجود لإثبات الواجب وتوحيده، إذ أنَّ اعتباره ماهية سوف لا يكون بالمستوى الذي يمكن أن يدفع بها شبهة ابن كمونة كلياً، بخلاف ما لو كان محض الوجود، حيث يعبر عن حقيقة واحدة واجبة من جميع الجهات من دون نقص، كما نصَّ عليه صدر الحكماء[1]، الذي عد في بعض كتبه انَّ «الحاكم بوحدته وقيموميته ليس هوالعقل أو الوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده وقسط من النُّور الساطع من قبله يحكمان بأنَّ مبدأ سلسلة الوجودات واحد حقيقي فياض بذاته»[2].

الوجود ومسألة الصفات الإلٰهية

مثلما أنيط بالوجود إثبات الذات الإلٰهية وتوحيدها، فإنَّه أنيط به أيضاً إثبات الصفات ووحدتها. حيث تقرر أنَّه مع ما يوجد من اختلاف وتكثر في معاني صفات الذات الإلٰهية، إلَّا أنَّها لا تختلف من حيث

---

(١) الشواهد الربوبية: ص٣٧ ـ ٣٨. وشرح رسالة المشاعر: ص٢٢١ ـ ٢٢٧.

(٢) الشواهد الربوبية: ص٥٢.

الحيثيات والاعتبارات، فكل حيثية هي بعينها حيثية الصفة الأخرى «فعلمه تعالى بعينه قدرته، وقدرته تعالى بعينه إرادته ذاتاً واعتباراً». ممَّا يعني أيضاً أنَّ الصورة المعقولة هي بعينها علم وقدرة وإرادة[1].

والسبب في كل هذه الاعتبارات هو أنَّ حقيقته تعالى لما كانت كل الوجود، فجميع صفاته الكمالية تصبح ما هي إلّا محض الوجود بدون شائبة العدم، فتكون ذاته كل تلك الصفات، لأنَّ كل صفة عبارة عن وجود، إذ لو لم تكن وجوداً لكانت عدماً أو مشوبة بالعدم، وبالتالي تصبح كل صفة عين الذات، حيث لا فرق في الوجود التام في نفسه، فيكون علمه عين الوجود وعين ذاته من دون فرق، وكذا قدرته وإرادته وحياته، والحال نفسه يدلُّ على عينية بعض الصفات لبعضها الآخر. وعلى حد قول أحد أتباع صدر المتألهين من المعاصرين: إنَّ «جميع الصفات الكمالية من العلم والقدرة والإرادة في السعة والإطلاق تدور مع الوجود حيثما دار»[2].

أمَّا الاستدلالات التي طرحت حول هذا المعنى؛ فمنها ما ذكره صدر المتألهين كالآتي:

أولاً: إنَّ نفي عينية الصفات لذاته تعالى يلزم عنه التكثر في الذات لأجل كثرة صفاته.

ثانياً: لو كانت الصفات زائدة على ذاته للزم أن يكون كماله بأمر زائد عليه، فيكون بحسب ذاته ناقصاً.

ثالثاً: إنَّ فيضان الصفات من ذاته على ذاته يستدعي جهة أشرف ممَّا عليها واجب الوجود بالذات، فتكون ذاته أشرف من ذاته وهو محال

---

(١) لاحظ: الأسفار، ج٧، ص٢٣٨. والمظاهر الإلٰهية: ص١٨ ـ ١٩. والمبدأ والمعاد لابن سينا: ص٢٠ ـ ٢١.

(٢) حاشية المظاهر الإلٰهية: ص١٨.

بديهة. وأيضاً لكانت ذاته تتكثر، لأنَّ حيثية النقص غير حيثية الكمال، وهو باطل[1].

إلَّا أنَّه في محل آخر أخل بفحوى ما ترمي إليه تلك الاستدلالات، إذ كشف عن معنى آخر أخف ممَّا أبداه آنفاً، فقال: «معنى كون صفاته عين ذاته أنَّ هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية، بمعنى أنَّه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزاً عن صفاته بحيث يكون كل منها شخصاً على حدة، ولا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته، أي يعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته، ومريد بإرادة هي نفس ذاته، بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الأكوان من حيث أنَّها ينبغي أن توجد»[2].

وشبيه بذلك ما بينه من المقصود بقوله (صفاته عين ذاته)، فقد اعتبر هذه الصفات لا تزيد على ذاته بل هي عينها على معنى أنَّ الحق تعالى من حيث حقيقته مبدأ لانتزاع الصفات عنه ومصداق لحملها عليه[3].

ووفقاً لهذا المعنى شبه علاقة الصفات بالحق كعلاقة الماهية بالوجود، فكما أنَّ الوجود موجود في نفسه من حيث نفسه، والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها، وإنَّما هي موجودة من حيث الوجود، كذلك صفات الحق وأسماؤه فإنَّها موجودات لا في أنفسها من حيث الحقيقة الأحدية. وهو بهذا أراد أن يكشف كون وجود الحق الذي هو ذاته إنَّما هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم كثرة[4].

والواقع انَّ هناك فرقاً كبيراً بين التصريح الأول الذي ذكرناه وبين

---

(١) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص٧٢.

(٢) الأسفار: ج٧، ص٢٣٨.

(٣) لاحظ: المظاهر الإلٰهية: ص٢١. وشرح الهداية الأثيرية: ص٢٩٥.

(٤) الشواهد الربوبية: ص٣٨ ـ ٣٩.

هذه التصريحات الأخيرة. ففرق بين أن نقول: «العلم عين القدرة، وهما عين الذات؛ ذاتاً واعتباراً»، وبين أن نقول: «هو قادر بنفس ذاته، وعالم بعين ذاته»، أو نقول: «حقيقته تعالى مبدأ لانتزاع الصفات عنه ومصداق لحملهما عليه».

فالقول الثاني كما أنَّه معقول فهو أيضاً لا ينفي وجود الكثرة لصفاته ولو اعتباراً، من حيث صدق كونها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات. في حين أنَّ المعنى الأول غير معقول. لهذا رفضته الصوفية مؤكدة على وجود النسب والاعتبارات المتكثرة في الذات، ممَّا جعلها تحكم بجواز صدور الكثير عن الحق، ممَّا لم يتقبله الفلاسفة ومنهم صدر المتألهين، رغم أنَّ لسان حاله دال على قبوله مثل هذه الكثرة في الصفات، ذلك انَّه على خلاف ما سبق ذكره اعتبر القدرة والإرادة تابعين للعلم والحياة الذين هما عنده عين الوجود[١]، ممَّا يقتضي تكثر الصفات وعدم عينية بعضها للبعض الآخر، خاصة أنَّه قد صرَّح في محل آخر بأنَّ التابعية تعني أن يكون للتابع وجود آخر غير وجود المتبوع[٢].

بل لديه تعبير آخر فيه الكثير من المرونة والتخفيف الذي يلائم المسلك الصوفي، إذ يقول: قد «صح قول من قال انَّ صفاته عين ذاته، وصح قول من قال انَّها غيره، وصح قول من قال انَّها لا عينه ولا غيره كما هو مذهب الأشعريين»[٣].

ولعلَّه يقصد انَّها موجودة بوجود الذات مع أنَّها ليست زائدة عليه تعالى.

كما انَّ ما يخدش في وحدة تلك الصفات وعينيتها للذات الواجبة، هو أنَّه قد أجاز اعتبار أن يكون العلم عين العالم والقدرة عين القادر،

---

(١) الأسفار: ج٦، ص٣٦.
(٢) الأسفار: ج٦، ص٢٨٢.
(٣) المظاهر الإلهية: ص١٩. كذلك أسرار الآيات: ص٤٠.

وكذا مع غيرهما من الصفات الذاتية باستثناء صفة الكلام[1]، إذ اعتبرها غير المتكلم ليوافق ما جاء في حديث الإمام موسى الكاظم الدال على هذا المضمون[2]، رغم ما يفضي به هذا المعنى من الإخلال بوحدة الصفات وعينيتها للذات.

ومن الملاحظات الأخرى هو أنَّ صدر المتألهين أضاف إلى تلك الصفات صفات أخرى تنبعث عنها، مثل كونه حكيماً، غفوراً، خالقاً، رازقاً، رحيماً، مبدئاً، معيداً، مصوراً، منشِئاً، محيياً، مميتاً، إلى غير ذلك؛ معتبراً أنَّها من فروع كونه قادراً على جميع المقدورات. وكذا هناك صفات أخرى موازية لها مثل كونه سميعاً، بصيراً، مدركاً، خبيراً، إلى غير ذلك من الصفات التي اعتبرها ممَّا تتفرع عن كونه عليماً بالأشياء. فجميع هذه الصفات موجودة بوجود واحد بسيط رغم تكثر معانيها[3].

مع انَّه في كتاب (المبدأ والمعاد) أبدى رأياً مخالفاً، إذ اعتبر تلك الصفات الإضافية ممَّا لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وإن كانت زائدة على ذاته تعالى، فمبدئيته بعينها رازقيته، وكذا العكس، كما أنَّهما بعينهما رحمته رلطفه، والعكس صحيح أيضاً وهكذا في جميع تلك الصفات لابدَّ أن يكون بعضها عين البعض الآخر كي لا يؤدِّي تكثرها واختلافها إلى تكثر الذات واختلافها[4].

---

(١) صفة الكلام عند صدر المتألهين هي من الصفات الذاتية للمبدأ الحق «من حيث يخلق الأصوات والحروف في أي موضع كان من الأجسام لإفادة ما في قضائه السابق على ما يشاء من عباده». مع انَّ هذا التحليل للكلام الإلٰهي لا يفهم منه صفة الذات بقدر ما يفهم منه صفة الفعل، خاصة أنَّه ينفي الكلام النفسي الذي قالته الأشاعرة (لاحظ المبدأ والمعاد: ص١٤٥).

(٢) كتاب التوحيد من شرح أصول الكافي: باب النهي عن الجسمية.

(٣) الأسفار: ج٦، ص١٤٦ ـ ١٤٧.

(٤) لاحظ: المبدأ والمعاد: ص٧٥. والمظاهر الإلٰهية: ص٢١ ـ ٢٢. وشرح الهداية الأثيرية: ص٢٩٥.

كما انَّ صفة الجود رغم أنَّه اعتبرها في كتاب (أسرار الآيات) من تلك الصفات الإضافية[1]، إلَّا أنَّه في العديد من كتبه الأخرى عدها من صفات الذات، مع أنَّه عرفها بما يناسب ضمها إلى باب الفعل لا الذات[2]، ومن ذلك انَّه في كتاب (المبدأ والمعاد) حسبها من صفات الذات لكنَّه عرفها بقوله: «جوده تعالى؛ فيضان الوجود منه على كل ما يقبله بقدر ما يقبله، من غير منع وبخل وتعويض، سواء كان جوهراً عينياً أو ثناءاً أو فرحاً أو دعاءاً أو ضنيناً.. كان فعله منبعثاً عن ذاته وكرمه ناشئاً عن حاق حقيقته غير معلل بغيره ولا مستند إلى ما سواه فيكون فعله جوداً حقيقياً»[3].

بالإضافة إلى أنَّ هناك صفات تشبيهية كتلك الخاصة باليدين والفرح والتعجب وغيرها، حيث يلاحظ أنَّ صدر المتألهين، خلافاً لمن سبقه من الفلاسفة، قام بإثباتها وفاقاً مع الغزالي وابن عربي مثلما سيمر علينا ذلك فيما بعد. وكما علمنا أنَّ إثبات هذه الصفات يعود بنا إلى تصور المفهوم الآخر للوجود، الذي فيه يصبح الحق ذاتاً وماهية ليس كسائر الذوات والماهيات.

أخيراً فإنَّ صدر المتألهين يعترف بوجود صفات أخرى عدها سلبية محضة، كالقدوسية والفردية والأزلية وغيرها، والاتصاف بها يرجع إلى سلب الاتصاف بصفات النقص[4].

الوجود ومسألة القدرة والإرادة

إنَّ أهم الصفات التي حددت كيفيتها تعويلاً على مفهوم الوجود هي

---

(١) أسرار الآيات: ص٤٤.

(٢) ربَّما لهذا عدها الطباطبائي من صفات الفعل لا الذات، كما في: (نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٨٧).

(٣) لاحظ: المبدأ والمعاد، ص١٤٧. والمظاهر الإلٰهية: ص٢١ و٣٣. وشرح الهداية الأثيرية: ص٢٩٥.

(٤) المظاهر الإلٰهية: ص٢١. وشرح الهداية الأثيرية: ص٢٩٥.

العلم والقدرة والإرادة. وقد سبق أن استوفينا الحديث عن العلم الإلٰهي، وعرفنا أنَّ أبرز النظريات التي طرحت في هذا المجال هي نظرية صدر المتألهين التي أعابت على نظرية ابن سينا، وأقرت بعلمه تعالى لجميع الأشياء مع كثرتها في مرتبة ذاته قبل اللوازم والخوارج من دون اختلاف حيثية في ذاته، وذلك استناداً إلى قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء، إذ أنَّ ماهيات الأشياء مع كثرتها تكون موجودة بوجود واحد، والمولى يعقلها بعقل واحد هو كون وجوده نفس عاقليته، فهذا الوجود هو بعينه علم بالأشياء التي هي عين ذاته، كما رأينا. بل وعرفنا أنَّه لدى الفلاسفة أنَّ العلم الإلٰهي هو عين وجود المبدأ الحق وليس زائداً عليه[١]. فالعلم والوجود متساوقان، بل انَّ العلم يثبت من حيث إثبات الوجود. ممَّا يعني أنَّه بإثبات الوجود يثبت المبدأ الحق، كما يثبت علمه.

* * *

وبخصوص القدرة الإلٰهية الملاحظ أنَّ الفلاسفة وإن لم ينكروها صراحة، إلَّا أنَّهم حددوها بمحض الفعل بلا قوَّة، حيث لا توجد جهة إمكانية في ذات الواجب، فهو واجب من جميع الجهات، وهو فعل تام من دون قوَّة، ذلك لأنَّه عين الوجود بلا عدم. إذن هناك تساوق كما عرفنا بين الوجود وبين القدرة الإلٰهية. فحيث الوجود طارد للعدم، فإنَّه لا شيء إلَّا وهو مقدور عليه بالإيجاد والتكوين. وبالتالي كانت القدرة متعلقة بكل شيء، إذ لو كانت متعلقة ببعض الأشياء دون البعض الآخر لما كانت صرف حقيقة القدرة وتمامها[٢]. فالمعتبر في قدرة المبدأ الحق وكذلك إرادته إنَّما صرفها من غير شائبة إمكان أو عدم، وهو ما يساوق معنى الوجود.

وأصل الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم يدور حول الفعل إن كان

---

(١) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص٨٥ وما بعدها.

(٢) شرح رسالة المشاعر: ص٢٨٢. والتعليقات لابن سينا: ص٥٠ ـ ٥١.

يمكن أن يجتمع مع القدرة والإرادة، أم لا يحصل إلّا بعدهما. فالفلاسفة ذهبوا إلى الجواز، بل وجوب الحصول مع اجتماعهما[1]، في حين أحال جماعة المتكلمين ذلك.

والواقع انَّ ذلك ممكن لا ضرورة لنفيه، ومنه يمكن الحكم بقدم العالم كما آل إليه الفلاسفة، لكن اعتبار القدرة والإرادة عين العلم يذهب بهما هباء ويفقدهما صفتهما الحقيقية. فعندهم أنَّه إذا نسبت الممكنات إلى حيث أنَّها صادرة عن علمه تعالى كان هذا العلم قدرة بحسب هذا الاعتبار، وإذا نسبت إلى حيث علمه كاف في صدورها كان العلم بذلك إرادة[2].

فالفارق بين الفعل القائم على أساس الطبع المحض والفعل القائم على أساس الإرادة؛ إنَّما يرد إلى ذات العلم والشعور، إذ الأول منفك عن العلم بالفعل والمفعول بخلاف الثاني، لأنَّ الفعل الذي لا يخلو من العلم والشعور؛ لا يخلو عندهم عن الإرادة والاختيار من دون لزوم للسَبق الذاتي ولا الزماني للفعل. ولما كان مبدأ الموجودات يعلم بوجه النظام في الكل؛ فلا محالة أن يكون علمه سبباً لوجود المعلوم، وبهذا تكون إرادته عين علمه بلا فرق[3].

لذا حين يكون التعلق العلمي بالذات كالذي هو نحو الوجود، فإنَّ الإرادة يكون تعلقها بالذات أيضاً، أمَّا لو كان التعلق العلمي بالعرض والتبعية كما بالنسبة إلى الاعدام والنواقص، فإنَّ الإرادة تكون كذلك أيضاً[4].

وفي جميع الأحوال انَّ الفلاسفة يعدون العلم الإلٰهي بالأشياء هو

---

(١) حاشية الطوسي للمحصل: ص٢٣٣.

(٢) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص١٣١.

(٣) لاحظ: رسالة العرشية لابن سينا: ص١٠ و١١. ومقاصد الفلاسفة: ص٢٣٥. والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص١١٥.

(٤) الخميني: طلب وإرادة، ص٣٣.

سبب وجودها، وهو من هذه الناحية يعبر عنه بالقدرة، كالذي يشير إليه ابن سينا في بعض رسائله[1].

والواقع انَّ القدرة والإرادة والاختيار ليست منفكة عن العلم، لكنَّها لو كانت عينه لاقتضى أن تكون صورية مسلوبة الحقيقة، ولو كان العلم شرطاً في تحققها لاقتضى أن تكون حقيقية لا مجازية؛ بغض النظر عمَّا لو سبقت الفعل أم اقترنت معه.

وما قيل، كما عن الغزالي، من أنَّ القول بقدرته واختياره يتنافى مع القول بالعلَّة والمعلول[2]؛ فهو يصح من حيث اعتبار قدرته وإرادته عين علمه، ولو كانت هذه القدرة والإرادة متممتين للعلَّة لما كان هناك أي تعارض وتناف. لذا لم يستطع الفلاسفة أن يوفقوا بين القول بالقدرة والإرادة وبين مقولتهم في اعتبار المبدأ الحق واجباً من جميع الجهات بما في ذلك العلية التي تسند إلى العلم من حيث الأساس. فشبهة القيد أو اليد المغلولة بذاتها تظل محكمة على رغم بعض المحاولات التي رام فيها الفلاسفة أن يذبوا عن أنفسهم تلك الشبهة، والتي منها ما ذكره بعض المعاصرين حين قال: «معنى كونه تعالى فاعلاً مختاراً انَّه ليس وراءه تعالى شيء يجبره على فعل أو ترك فيوجبه عليه، فإنَّ الشيء المفروض إمَّا معلول له وإمَّا غير معلول.

والثاني محال لأنَّه واجب آخر أو فعل لواجب آخر أو أدلة التوحيد تبطله. والأول أيضاً محال، لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلَّة المتأخر عنها في وجود علته التي يستفيض عنها الوجود، فكون الواجب تعالى مختاراً في فعله لا ينافي إيجابه الفعل الصادر عن نفسه ولا إيجابه الفعل ينافي كونه مختاراً فيه»[3].

---

(١) رسالة العرشية: ضمن رسائل ابن سينا، مصدر سابق، ص٢٤٩.

(٢) الغزالي: روضة الطالبين من فرائد اللآلي، نشر فرج الله ذكي الكردي في مصر، ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٤م، ص١٥٤.

(٣) نهاية الحكمة: ص١٦١.

وواضح انَّ هذا الكلام لا ينفي القيد الذاتي المتمثل بضيق القدرة والإرادة ذاتاً وليس بفعل آخر مستقل. فإلى هذا القيد يمكن عزو طبيعة التأثير المحدد أزلاً وأبداً. وهو ما يستمد مبرره من تحكم منطق السنخية وما تقتضيه من الحتمية في علاقة العلية، فلولا هذا المنطق لأمكن للفلاسفة أن يوفقوا بين التأثير القديم والإرادة الأزلية، إذ لا تنافي بينهما عند التدقيق.

لهذا نسب الجامي إلى الحكماء نفيهم للإرادة عن المبدأ الحق بالمرَّة، معتبرين أنَّ الأثر القديم لا يمكن أن يستند إلى الفاعل المختار، باعتبار أنَّ المختار مسبوق بالقصد قبل إيجاد الشيء ضرورة[1]. وتصحيحاً لهذا الموقف اعتبر الجامي انَّ الإرادة زائدة على الذات بحسب التعقل لا الخارج كما في سائر الصفات، وهو موقف وسط بين المتكلمين القائلين بزيادتها على الذات خارجاً وبين الحكماء الذين نسب إليهم نفيها بالمرَّة، لكنَّه موقف لا يختلف عمَّا يريده الفلاسفة من مآل، إذ لم يزد عن كون الإرادة والاختيار الإلٰهي هما نفس المعلوم المراد في نفسه دون أمر آخر. لذا فقد اعترف بأنَّ هذا المعنى هو بمثابة ما بين الجبر والاختيار[2].

ويلاحظ أنَّ ابن رشد في رده على الغزالي اعتبر الفلاسفة يعدون الإرادة صفة زائدة على العلم، فالمبدأ الحق يعلم الضدين فيصدر عنه أحدهما بإرادته[3]، أو انَّ البرهان على انَّ الحق مريد هو أنَّه عالم بالضدين «فلو كان فاعلاً من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين معاً وذلك مستحيل، فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار»[4]. مع انَّه لو صحَّ كلامه لما كان علمه بذاته هو ذات علمه بالأشياء جميعاً، بل لكان

(١) الجامي: الدرة الفاخرة، مصدر سابق، ص٢٨ ـ ٢٩.
(٢) المصدر السابق: ص٢٥ ـ ٢٧.
(٣) تهافت التهافت: ص٤٣٨ ـ ٤٣٩.
(٤) تهافت التهافت: ص٤٥٠.

علمه أكبر من ذلك لعلمه بالذي يريده فيقع والذي لا يريده فلا يقع. والأعجب من ذلك قوله: «علم الله بالموجودات وإن كان علّة لها فهي أيضاً لازمة لعلمه، ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه»[1].

مع انَّ هذا يناقض ما سبق تقريره من أنَّه عالم بالضدين. فعلى تقريره الأخير ينبغي أن يكون هذا العلم علّة لإيجاد الضدين معاً لكونه عالماً بهما وليس بواحد منهما.

وكذا ما نسبه شيخ الإشراق إلى الحكماء بأنَّهم لا يعتقدون بإبداع الأشياء بناءً على إرادته، وذلك لكون الإرادة لا تكون إلَّا عند ترجيح أحد الجانبين على الآخر، فبذلك تقتضي الغرض إمَّا لذاته أو لغيره، وهو منزَّه عنه، لأنَّ ذاته بنفسها ممَّا تقتضي الوجود[2]. وما هذا إلَّا تعبير آخر عن أصالة الحتمية في علية المبدأ الحق.

بل انَّ اعتبار الوجود حقيقة واحدة منبسطة على الأشياء بذاتها من دون اعتبار آخر، كما عليه رأي صدر المتألهين، لا يدع مجالاً للقول بالإرادة والقدرة ولا الخلق والإبداع على النحو الحقيقي.

لهذا فإنَّ ما يلزم عن مقولة الفلاسفة في عينية الإرادة للعلم ليس القول بقدم العالم من حيث الأفلاك وأنواع الحوادث فحسب، بل يلزم عنهم أيضاً القول بأزلية أفراد الحوادث قاطبة، حيث العلم بالحادث أزلي، والإرادة عين العلم، وهي متعلقة بالمراد المعلوم، فلابدَّ للحادث أن يكون أزلياً معها، بل وأن يظل على حدوثه أبداً، وهو تناقض إن لم نقل بأنَّه عبارة أخرى عن قدم الأشياء جميعاً من دون فرق بين الحوادث

---

(١) تهافت التهافت: ص٥٣٢.

(٢) رسالة في اعتقاد الحكماء، ضمن مجموعة في الحكمة الإلٰية من مصنفات السهروردي، مصدر سابق، ص٢٦٦. وعلى حد قول السيد الخميني انَّه يستحيل أن يكون فعله ذا غرض وغاية، بل الغاية في فعله هو النظام التابع للنظام الربَّاني وهو ذاته، فالفاعل والغاية فيه واحد هو ذاته تعالى (طلب وإرادة: ص٤٥).

وغيرها. فهذه المشكلة هي التي جعلت الفلاسفة يضطرون ـ أتباعاً لأفلوطين ـ إلى القول بحضور الحوادث أمام الحق من دون غياب وعدم، وما هذا الذي نراه من غياب وعدم للحوادث إنَّما هو بحسب بعض أوعية الوجود ذات الأُفق الضيق.

هكذا فإنَّ اعتبار الإرادة والقدرة هي عين العلم ذاته، وانَّ هذا العلم هو عين الوجود، وانَّ هذا الوجود منبسط.. كل ذلك يدلُّ على قدم الكل من غير استثناء، وهنا تتولد لدينا شبهة الصوفية في جعل الكل واجباً من غير تمايز؛ كالذي سيأتينا بحثه في الفقرة الآتية..

مشكلة السريان وانبساط الوجود

إنَّ الفلاسفة الذين قالوا بأصالة الوجود اعتبروا الوجود منبسطاً وسارياً في كل شيء على نحو التشكيك. أي انَّ هناك اشتراكاً في الوجود الواحد بين الواجب وبين غيره، وانَّ الاختلاف بينهما قائم تبعاً لهذه الصفة من التشكيك[1]، إذ تتقدم مراتبه بالكمال والنقص والشدة والضعف، مع اشتراكها في نفس الحقيقة المسماة بالوجود، كما صرَّح بذلك الشيخ الرئيس في كتاب (المباحثات) وغيره من الرسائل، حيث اعتبر الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف نوعاً، وإنَّما اختلافه بالقوَّة والضعف، على عكس الماهيات التي طبيعتها دالة على الاختلاف النوعي. فالإنسان مثلاً يخالف الفرس نوعاً لأجل ماهيته لا لأجل وجوده، ما دام للوجود اشتراك معنوي بين الأشياء[2]. رغم انَّ رأي ابن سينا في (إلٰهيات الشفاء) يخالف ما سلف ذكره، حيث ذهب إلى أنَّ الوجود لا يختلف بالشدة والضعف، ولا يقبل الأقل والأنقص، بل

---

(١) حاشية الطوسي للمحصل: ص٩٦.

(٢) شرح رسالة المشاعر: ص١٥٢ ـ ١٥٣. كما أنظر بعض رسائل ابن سينا في: أرسطو عند العرب لبدوي، ص٢٤١.

يختلف في أحكام أخرى هي التقدم والتأخر والغنى والحاجة والوجوب والإمكان[١].

ومع ما عرف عن المشائين وما نسب إليهم القول بتعدد أفراد الوجود وتخالفها جميعاً من الناحية النوعية، ابتداء من مرتبة واجب الوجود وحتى أدنى مراتب الممكنات، فإنَّ قولهم بهذا التخالف لحقائق الوجودات نوعاً يمكن توجيهه مثلما فعل صدر المتألهين، وذلك باعتبار ما للوجود من النعوت الذاتية الكلية للماهية في كل مرتبة، كتخالف مراتب الأعداد نوعاً بوجه، وتوافقها نوعاً بوجه آخر، إذ يصح القول انَّها متحدة الحقيقة بتشابه ما تتضمنه من اجتماع للوحدات، كما يصح نعتها بالتخالف بحسب المعاني الذاتية المنتزعة عنها في كل مرتبة بما لا يشابه غيرها من المراتب الأخرى، كما لها آثار وخواص متخالفة تترتب عليها[٢]، بدلالة أنَّهم يقرون بأنَّ الوجود عبارة عن معنى بسيط لجميع الكائنات. لذا صرَّح هذا العارف بأنَّ طريقته لا تختلف عن طريقة أهل المشاء عند التدقيق[٣]، وبذلك التوجيه يصبح التفكير الفلسفي متسقاً مع نفسه.

وبعض المتأخرين، كما هو الحال مع النراقي، أنكر على الفلاسفة قولهم بالحقيقة الوجودية المشتركة بين المبدأ الأول والممكنات الصادرة عنه، إذ اعتبر أنَّ أفراد الوجود متعددة بسيطة ومختلفة الحقائق نوعاً، ولا دخل للممكنات بالوجود الواجبي سوى اشتراكها معه في انتزاع الوجود المطلق منهما[٤]، رغم أنَّه وافق على أصالة الوجود وكونه يخضع للتشكيك فيتقدم بعضه على بعض ويكون بعضه أكمل من البعض الآخر، كما يرى الإشراقيون[٥]. وهو بذلك يتجاهل ما يؤكده الفلاسفة من ضرورة وجود

---

(١) إلٰهيات الشفاء: ص٢٧٦. كذلك الأسفار: ج٢، ص١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) شرح رسالة المشاعر: ص١٥٢ ـ ١٥٣.

(٣) صدر المتألهين: الشواهد الربوبية، ص٧. والمبدأ والمعاد: ص١٩٤.

(٤) قرة العيون: ص٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٥) قرة العيون: ص٢٠٧.

وحدة مشتركة نوعية بين الأصل والفرع، أو العلَّة ومعلولها، تبعاً لمنطق السنخية الذي عليه ابتنى القول بالسريان الوجودي.

ولو أخذنا بمقولة سريان الوجود كالذي يؤكد عليه الإشراقيون، وهو السريان الذي ينشأ عن المبدأ الأول ليحل في هياكل الماهيات، فالملاحظ أنَّه يعتبر لديهم مجهول التصور[١].

وهو من هذه الناحية شبيه بعلاقة المبدأ الأول بالهيولى التي يحركها ليخرج منها صور الموجودات، كما في نظرية أرسطو، حيث أنَّها مجهولة التصور أيضاً.

وواقع الأمر انَّ هذا السريان المجهول للوجود على الماهيات يعطي انطباعاً بأنَّ ما قصده الفلاسفة من الوجود هو أشبه بذلك الافتراض الفيزيائي القائل بوجود مادة مجهولة تملأ الكون أطلق عليها (الأثير)، والمقصود به هنا هو ذات المبدأ الأول كما عند الصوفية، أو الصادر الذي به قامت سائر الممكنات الوجودية كما عند الفلاسفة. فالوجود بكلا الحالين يعبر عن حقيقة واحدة تتحد بها جميع الماهيات بفعل انبساطه عليها، وهو بالتالي ظاهر بذاته ومظهر للماهيات بفعل هذا الظهور الذاتي. لذلك صرَّح صدر المتألهين من أنَّ شمول حقيقة الوجود للأشياء هو شمول لا يعرفه إلّا العرفاء (الراسخون في العلم). وقد عبروا عنه تارة بالنفس الرحماني، وتارة بالرحمة التي وسعت كل شيء، أو بالحق المخلوق به كما عند طائفة من العرفاء، وكذا بانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات ونزوله في منازل الهويات[٢].

كما يسمى أيضاً بمادة صور الممكنات، وربَّما كان ذلك من باب

---

(١) المظاهر الإلٰهية: ص١٥.

(٢) صدر المتألهين: المشاعر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، ص٥٩.

التشبيه بالمادة أو الهيولى التي ليس لها غير الاتحاد بالصور الطبيعية ليتحقق لها الفعلية والظهور[1].

وعلى رأي العارف حيدر الآملي فإنَّ حقيقة هذا الصادر المنبسط ليس لها اسم ولا رسم ولا وصف ولا نعت، وذلك باعتبارها على شاكلة الحق التي هي صورته تبعاً لمنطق السنخية. وإنَّما لهذا الصادر الكثير من الأسماء لاعتباراته الكثيرة[2].

---

(١) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٢، ص١٢ ـ ١٣.

(٢) فقد أطلق عليه العقل الأول لأنَّه يتعقل ذاته وذات منشئه وما عداه. وأطلق عليه التعين الأول لأنَّه أول موجود تعينت به الذات المطلقة. وكذا طلق عليه الحضرة الواحدية لأنَّه محل تفاصيل الأسماء في الحضرة الأحدية وتعيين أعيانها. وكذا روح القدس لأنَّه سبب الحياة السارية في جميع الموجودات من الملك والملكوت. والإمام المبين لأنَّه المتقدم على الكل والجامع لجميع الكمالات قوَّة وفعلاً. والمسجد الأقصى لأنَّه أقصى غاية التوجه إلى الله ونهاية مراتب الأنبياء والأولياء والكمل والأقطاب. والروح الأعظم لأنَّه أعظم الأرواح القدسية والنُّفوس الكاملة الملكوتية. والنُّور لأنَّه ظاهر بذاته ومظهر لغيره. وحقيقة الحقائق لأنَّ الحقائق كلها ترجع إليه ابتداء وانتهاء. والهيولى لأنَّه قابل لجميع الصور والأشكال والفعل والانفعال والألوان في الأعراض الصورية والمعنوية. والحضرة الإلٰهية لأنَّه منشأ أحكام الألوهية ومبدأ آثار الربوبية. والمادة الأولى لأنَّه مادة كل شيء. والهباء لأنَّه مادة الموجودات الممكنات. والإنسان الكبير لأنَّه الإنسان الحقيقي القائم به الوجود المسمى بكثرة الذر. وجبريل لأنَّه واسطة بين الله والخلق. والجوهر لأنَّه من الجواهر العالية في بقائه بذاته وقيام الغير به. والعرش لأنَّه اسم الرحم الذي هو أول اسم بعد اسم الله. وخليفة الله لأنَّه الخليفة الأعظم في الوجود كله. والمعلم الأول لأنَّ من حضرته ظهرت العلوم والحقائق والكمالات والاستعدادات. والقلم الأعلى لأنَّ به تنتقش العلوم والحقائق على ألواح الأرواح وسطوح النُّفوس كلها، أو لأنَّ شأنه ـ كما يقول صدر المتألهين ـ تصوير الحقائق في ألواح النُّفوس وصحائف القلوب، وبه يستكمل النُّفوس بالصور العلمية، ويخرج ذاتها من القوَّة إلى الفعل، كما أنَّ بالأقلام تنتقش الألواح والصحايف ويتصور مادتها بصور الأرقام ونقوش الكتابة. كما أطلق عليه البرزخ الجامع لأنَّه الفاصل بين الظاهر والباطن، والخالق والمخلوق. والمفيض لأنَّ من حضرته ينزل الفيض على جميع الموجودات مفصلاً. ومرآة الحق لأنَّ الحق لا يشاهد ذاته على ما هي عليه إلَّا فيه. ومركز الدائرة لأنَّه كالنقطة بين دائرة الوجود المنتهية إليه خطوط الموجودات كلها. والنقطة لأنَّه أول نقطة تعين به الوجود المطلق وسمي بالوجود المضاف (أنظر: نقد =

إذن سواء لدى العرفاء أم الفلاسفة، انَّ ما يظهر من الأنواع الوجودية إنَّما هو بفعل انبساط هذا الوجود، ولولاه ما كان هناك شيء، مع انَّ الظاهر هو هذه الأنواع التي تخفي خلفها ذلك الوجود المنبسط. الأمر الذي دعا البعض إلى أن يعد ما يرى من الأنواع أوهاماً، أو انَّها نتاج حلم في منام طويل لا يكشف عن حقيقة ما عليه الأمر من الوجود المتأصل كما سيمر علينا تفصيل ذلك فيما بعد.

* * *

هكذا عرفنا أنَّ القائلين بأصالة الوجود أقروا انبساط هذا الوجود وسريانه في كل شيء على نحو التشكيك. وهذا الأمر دفع إلى إيجاد شبهة مؤدَّاها: لم لا يكون هذا الوجود المبسط هو ذاته عبارة عن واجب الوجود، أو انَّ ما موجود في كماله المتقدم قد انسحب وسرى إلى ما دونه، خصوصاً عندماتقرر أنَّ جميع الأشياء والحوادث تظل حاضرة شاخصة أزلاً وأبداً من غير غياب كما قدمنا. فكأنَّ لهذه الحوادث نصيبها من سريان الوجود، بحيث لا يزول شيء ولا ينعدم أو يتحول، فكل شيء له من كأس الكرام نصيب.

فلقد كان ابن عربي يقول: لولا سريان الحق في الموجودات ما كان للعالم وجود، وكذا فلولا الحقائق المعقولة الكلية أو الماهيات ما ظهر حكمها في الممكنات العينية، ومن هذه الناحية نفهم افتقار العالم إلى الحق في وجوده. والذي يتبين من قول ابن عربي، كما كشف عنه شارحه الجندي، هو أنَّه ما من موجود من الموجودات، ولا شيء من الأشياء، إلَّا وهو مظهر ومرآة ومحل ظهور للوجود الحق، فهو ظاهر وسار فيها، لكن ظهور الحق فيها وتعينه في كل مظهر إنَّما يكون بحسب القابل وليس

= النقود: مصدر سابق، ص٦٩٠ ـ ٦٩٥. وأسرار الآيات: ص٤٦ ـ ٤٧).

بحسب ما عليه الحق، ولولا هذا السريان النوري في المجالي ما وجد موجود ولا شهد مشهود قط[1].

فالحق باطن الخلق، والخلق ظاهر الحق، ولا يمكن فرض زوال الحق عن العالم، ولا زوال العالم عن الحق، وإلّا انعدم العالم بأسره، فالحق هوية الكل، وروح العالم الذي به حياته وبقاؤه ووجوده، وفيه وبه شهوده، والعالم مع قطع النظر عن الوجود الحق فإنَّه عدم محض لا يمكن شهوده «فكما أنَّه يؤخذ في حد الإنسان الصورة الظاهرة والهوية الباطنة، ولا يزول باطن الإنسان عن ظاهره في حده، فكذلك الألوهة لا تزول عن العالم، لعدم زوال الرب عن المربوب، والإلٰه عن المألوه، والعلَّة عن المعلول»[2].

إذن انَّ سريان الحق في الأعيان، كما صرَّح به العرفاء، أثار شبهة حول نظرية الإشراقيين بأنَّها تصبُّ في مقالة الصوفية لوحدة الوجود. فمن الذين أثاروا هذه الشبهة الأستاذ محمد البيد آبادي الأصفهاني الذي فهم أنَّ انبساط الوجود الواحد على كل الموجودات يفضي بواجبية الكل، ممَّا يعني نفس الصورة التي تقولها الصوفية بالوجود المطلق الساري في كل شيء. رغم انَّ هذا الحكم ليس بلازم، إذ يمكن فهم السريان بأنَّه عين الوجود غير المتعين بالوجوب والإمكان كما جاء في توجيه السيد الاشتياني[3]، حيث يكون هذا الوجود فعل الحق الساري والمنبسط على كل شيء، فلا يتصف بالحدوث ولا بالقدم ولا بالنقص ولا بالكمال باعتباره يشمل كل ذلك، وأنَّه هو الذي يطلق عليه سمة (الحق المخلوق به)، حيث بسببه وجد العالم، ولولاه ما ظهر شيء قط، وهو ذاته الذي يطلق عليه الإنسان الكامل[4].

---

(١) شرح فصوص الحكم: ص١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) شرح الفصوص: ص٢٨٣.

(٣) لاحظ: تحفه، ص١٦١، وحاشيتها.

(٤) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٢، ص١٢.

لذلك يقول صدر المتألهين في تحديده لهذا النوع من الوجود: إنَّ الوجود المنبسط المطلق «ليس عمومه على سبيل الكلية. . فإنَّ الوجود محض التحصل والفعلية. . وهذا الوجود المنبسط لا ينضبط في وصف خاص ونعت معين؛ من القدم والحدوث والتقدم والتأخر والكمال والنقص، بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيناً بجميع التعينات الوجودية والتحصيلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتبه وأنحاء تعيناته وتطوراته، وهو أصل العالم وتلك الحياة والحق المخلوق به في عرف الصوفية، وحقيقة الحقائق، ويتعدد بتعدد الموجودات فيكون مع القديم قديماً ومع الحادث حادثاً ومع المعقول معقولاً ومع المحسوس محسوساً، وبهذا الاعتبار يتوهم أنَّه كلي وليس كذلك»[1].

فالسريان إذن متمثل بمعلول الأول المعبر عنه بالوجود المنبسط العام، وذلك بحسب التصور الفلسفي، مثلما سبق لابن رشد ان أفاد ما يقارب هذا المعنى، وكذلك الغزالي قبله، حيث عد هناك روحاً تشترك بها جميع الموجودات، مثلما أنَّ الواحد يشترك في جميع الأعداد[2]. لكن يظل أنَّ الوجود هو وجود واحد وإن تعددت اعتباراته ومراتبه، حيث مرتبة الأول واجبة بذاتها بخلاف ما ينشأ عنها من المراتب الوجودية الأخرى التي هي واجبة بالتبع.

على انَّ لفظ (الوجود المطلق) قد وقع في الاشتراك، حيث يطلق أحياناً على الحق الحقيقي، وهو المقصود من تعبير الصوفية بحسب وجهة نظر صدر المتألهين، حيث يريدون به ذلك الوجود الخاص، أو الوجود بشرط لا شيء، ولا يقصدون الوجود الانبساطي، مشيراً إلى أنَّ إطلاقهم

---

(١) إيقاظ النائمين: ص٦.

(٢) الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية: ضمن رسائل الإمام الغزالي (٤)، مصدر سابق، ص١٢٠.

التعبير بذلك جعلهم يتعرضون إلى تشنيعات فاسدة نتيجة الاشتباه. كما يطلق لفظ (الوجود المطلق) ويراد به الحق الإضافي الذي يقال له الحق المخلوق به والوجود المنبسط والوجود الظلي والهباء والعماء والمرتبة الجمعية وحقيقة الحقائق والواحدية وحضرة أحدية الجمع ونفس الرَّحمٰن والعنقاء. وهذا الوجود بنظر الإشراقيين هو الذي ينبسط على هياكل الممكنات، حيث أنَّه أول ما صدر عن الحق الأول، وبه يصح قول الحكماء: الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد[1]. وهذا الوجود المنبسط هو عبارة عن تجلي الواجب على قوابل الممكنات، وهو معلول الحق تعالى، وأول تعيناته العقل الأول. وإنَّما تمثل به الانبساط دون الحق وذلك حذراً من تطور هذا الحق بالأطوار المختلفة[2].

كما قد يراد بالوجود المطلق ذلك الوجود الساري في كل شيء والمعبر عنه لا بشرط شيء. وهو ما تتهم عليه الصوفية من وحدة الوجود الشخصية، حيث الاعتراف بموجود واحد، وانَّ هويات الممكنات أُمور اعتبارية محضة وخيالات لا حقيقة لها إلَّا بالاعتبار، حيث أنَّ الحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد عبارة عن حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل، أمَّا منشأ تعددها فهي تعينات اعتبارية، أي أنَّ موجوديتها هي حقيقة، لكن تعددها أمر اعتباري[3]. وكل ذلك لازم عن القول بالوجود الواحد الانبساطي أو الساري في كل شيء. أي انَّ الافتراض القائل بالوجود الواحد المنبسط يفضي إلى عدم ضرورة الحفاظ على مرتبة خاصة للمبدأ الأول.

إذن الفارق بين الوجود المطلق لدى الإشراقيين ولدى الصوفية هو أنَّه لدى الرأي الأول يكون وجود الحق فرداً من ذلك الوجود، وأنَّ سائر

---

(١) إيقاظ النائمين: ص٧ و٩. كذلك: النظرة الدقيقة: ص٣ ـ ٤.
(٢) تحفه، ص١٣٣ ـ ١٣٤.
(٣) قرة العيون: ص١٢٢ ـ ١٢٣.

الوجودات لها من الذوات التي تختلف فيما بينها وكذا بينها وبين الحق من حيث الكمال والنقص، فالوجود واحد لكنَّه يتفاوت نقصاً وكمالاً. في حين أنَّ الوجود المطلق لدى الرأي الصوفي هو أنَّ هذا الوجود عبارة عن وجود الحق الذي ينبسط على هياكل الماهيات، فليس في العين ذات غيره، وليس في الدار ديار غيره[١].

على انَّ هناك اتهاماً آخر ذكره بعض المحققين على كلام صدر المتألهين في تعليقاته على (الشفاء) حين صرَّح بعدم وجود دور في القول بأنَّ حقيقة الوجود هي أمر واحد في الواجب والممكن، رغم ما قرر بأنَّ حقيقة الوجود هي الواجب، وهي سارية في الممكن من دون دور، فردَّ عليه البعض بأنَّه يلزم من هذا الكلام أن يتقدم نفس الوجود على نفسه، وتصبح حقيقته المنبسطة البسيطة واجبة كلها سواء في المرتبة الأولى أم في بقية المراتب الأخرى، وهو عودة إلى دعوى الصوفية المنكرة من جديد[٢].

وهذه الشبهة هي أيضاً ممَّا يمكن أن يجاب عليها كالسابق. ذلك انَّ الواجب في الوجود فيه عموم من حيث تسلسل مصداقه على الحقيقة الأصلية المتمثلة بعين الوجود الحق، وعلى الحقيقة الأخرى المتفرعة عنها، كما جاء في توجيه السيد الاشتياني[٣].

كما انَّ الفيض الكاشاني اعتبر أنَّ معنى وجود واجب الوجود هو أنَّ وجوده مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، في حين أنَّ معنى تحقق الوجود بنفسه هو أنَّه إذا حصل فهو إمَّا بذاته كما في واجب الوجود، أو بفاعل كما هو الحال مع ممكن الوجود، لكن تحقق الوجود في الحالتين لا يفتقر إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غيره من الماهيات

---

(١) تفسير صدر المتألهين: ج٤، ص٣٤٨ ـ ٣٤٩.

(٢) تحفه: ص١٦٣ ـ ١٦٤.

(٣) لاحظ حاشية تحفه: ص١٦٤.

التي تفتقر للوجود في تحققها، وهو أمر لا ينافي كون الوجود الممكن له إمكانه الذاتي، إذ معنى ذلك أنَّه تعلقي الذات، ارتباطي الحقيقة، فوجوده واجب، لكن من حيث كونه تعلقي وارتباطي بغيره، بخلاف ما هو الحال مع واجب الوجود بذاته[1].

كذلك انَّ الكيلاني في كتاب (تحفه) اعتبر أنَّه إذا ثبت تأصل الوجود كحقيقة بسيطة منبسطة؛ فإنَّه يثبت كونه واجباً، وليس المقصد بالواجب إلَّا ذلك الذي لا يكون له علَّة، فيلزم القول بمقالة الصوفية. وبعبارة أخرى أنَّ الوجود لما كان حقيقة منبسطة فهو لا علَّة له، وليس المقصود بالواجب إلَّا ذلك الذي لا علَّة له، وحيث لا يجوز تعدد الواجب ببرهان التوحيد، لذا يكون الكل واجباً لا علَّة له، وهو رجوع إلى مقالة الصوفية[2].

وواضح انَّ هذا الاستدلال ينبني على الأُمور التالية:

١ ـ معنى الواجب هو الموجود بلا علَّة.

٢ ـ لا يمكن تعدد الواجب ببرهان التوحيد.

٣ ـ الوجود حقيقة منبسطة واحدة لا علَّة له.

إذن جميع الأفراد التي ينبسط عليها الوجود هي واجبة لأنَّه لا علَّة لها.

ومغالطة هذا الاستدلال هو أنَّه فهم الواجب كل من لا علَّة له، مع انَّ هناك الواجب بالغير والواجب بالذات. فالكل واجب من جهة كون المتفرع له حقيقة مستفاضة من نفس حقيقة الأصل، وهو يختلف عن مقالة الصوفية، لكون الفرع يتوقف على وجود الأصل مع بقاء هذا الأخير في مرتبته الخاصة المتعالية. فالذي يجعل المقالة الفلسفية بعيدة عن الشبهة

---

(١) الفيض الكاشاني: أصول المعارف، نشر دانشكده إلٰهيات، مشهد، ص٨.

(٢) تحفه: ص١٦١.

الصوفية إنَّما هو بقاء المرتبة الأولى على ما هي عليه دون سريان وانبساط بذاتها على هياكل الماهيات والأشياء.

والواقع كما قلنا انَّ شبهة سريان الوجود لا تفضي بالضرورة إلى القول بمقالة الصوفية، لكن كما رأينا أنَّ الاعتبار بنظرية اتحاد العاقل بالمعقول، مع الاعتراف بكون إيجاد الآخر عبارة عن تعقله، هو في حدِّ ذاته يفضي إلى ذلك ممَّا لا محيص عنه.

حدود واجب الوجود بين الفلاسفة والصوفية

إنَّ لمفهوم الوجود الحقيقي معنى مشتركاً بين الوجودات جميعاً[1]. فمن هذا المعنى تستنتج وحدة الوجود سواء على طريقة الفلاسفة أم الصوفية. حيث بنظر الفلاسفة انَّ المراتب الوجودية يرتبط بعضها بالبعض الآخر في سلسلة تبدأ من واجب الوجود وتنتهي بالهيولى، فالأول هو أقوى ما يكون عليه الوجود، أمَّا الهيولى فهي أضعف الكائنات وجوداً، في حين أنَّ بقية الوجودات الأخرى تتوسط بين هذين الطرفين، لكن الجميع من الواجب وحتى الهيولى يشتركون في الصفة العامة للوجود الانتزاعي، وهو عنوان لسريان الوجود على الكل في العين.

لكن من الحق أن يطرح بهذا الصدد سؤال يفصل العرفان عن الفلسفة، وهو إذا كان الوجود سارياً في كل شيء، فكيف يصح اعتبار بعض الموجودات واجباً دون البعض الآخر؟

وبعبارة أخرى، لماذا لا يكون الكل واجباً للوجود بدون تخصيصه بمرتبة خاصة، ما دام الجميع يشترك بالوجود الواحد الخارجي؟ وكيف نعرف أنَّ هناك فرداً مخصوصاً لواجبية الوجود دون غيره من الأفراد؟ هنا يفترق مذهب التصوف عن الفلسفة، فالصوفية لا تحتاج إلى إقامة دليل

---

(١) الأسفار: ج٦، ص٦١.

على دعواها في إثبات الحق وتوحيده ونفي الشرك عنه طالما تحسبه عين الوجود المطلق أو الكل[1]. بينما يحتاج الفلاسفة إلى شيء من إعطاء الحجَّة وإقامة الدليل على ذلك.

وبطبيعة الحال، لو قيل إنَّنا نعرف واجب الوجود من نفس الوجود؛ لكان مصادرة على المطلوب، إذ جميع الأفراد يتصفون بالوجود، فكيف يصح تخصيص البعض دون البعض الآخر. إذن معرفة الوجود في حدِّ ذاتها لا تبعث على تعيين الواجب. يظل أن يقال إنَّه يعرف ذلك بالكمال، لأنَّ بعض المراتب أكمل من البعض الآخر، وهو ما استند إليه صدر المتألهين، حيث حسب حقيقة الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين الممكن والواجب، لكنَّها تختلف ضمناً بالكمال بحسب ذاتها، أي انَّ مراتب الوجود تتفاوت ذاتياً في الكمال، إذ بعضها يفوق البعض الآخر[2]، وبالتالي كان من الممكن تخصيص الوجود بالواجبية بنفس حقيقة الوجود المقدَّس عن النقص والقصور، وكذا تخصيصه بمراتبه ومنازله الأخرى في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف، وذلك من حيث شؤونه الذاتية وحيثياته العينية تبعاً لحقيقته البسيطة[3].

لكن في هذه الحالة انَّ الكمال والنقص لا يمنع من اعتبار الكل عين حقيقة الواجب من غير حاجة للتخصيص بفرد ما من الأفراد الوجودية، حيث جميع الأفراد تشترك في كونها واجباً للوجود بدون تمييز، لا بالتأثير ولا العلية. بل اعتبار الكل واجباً يعطي صفة (كمالية) أعظم من جهة الوحدة أو (التوحيد)، وذلك بجمع الأشياء في حقيقة واحدة.

هكذا انَّ مقالة الفلاسفة في الوجود الواحد المنبسط على الأشياء

---

(١) الدرة الفاخرة: ص١١ ـ ١٢.

(٢) الأسفار: ج٢، ص٦٢.

(٣) شرح رسالة المشاعر: ص١٤٨ ـ ١٤٩.

جميعاً فنحت طريقاً للشبهات التي تتهمها بالسقوط في خندق الصوفية. وهو أمر لا تقتضيه تلك المقالة، كما ليس للفلاسفة أن يدفعوا تلك الشبهة ويبطلوها إلّا إذا عادوا إلى مفهومهم الثنائي الخاص عن العلية والتأثير خارج نطاق مصادرة الوجود الواحد المشترك البسيط. فلا يمكن النفي، كما لا يمكن الإثبات ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البَقَرَة: ١٤٨].

أشكال وحدة الوجود

كثيرة هي المذاهب عبر التاريخ التي ذهبت إلى وحدة الوجود والقول إنَّ أي شيء فيه كل شيء. فمن ذلك يحدثنا البيروني عن مذهب البراهمة في وحدة الوجود، حيث يقول: «إنَّهم يذهبون في الموجود إلى أنَّه شيء واحد.. فإنَّ باسديو يقول في الكتاب المعروف (بكيتا): أمَّا عند التحقيق فجميع الأشياء إلٰهية». وجاء في هذا الكتاب أيضاً: «إنَّ ما سوى الواحد الحق خيال باطل.. إنَّ من عرف عند موته أنَّ الله هو كل شيء، ومنه كل شيء، فإنَّه متخلص»[١].

وإنَّ الرواقية كانت تقول بأنَّ الله موجود في كل شيء[٢]. هذا فضلاً عمَّا هو معروف لدى مشاهير الفلاسفة الاغريق.

ومن الناحية المنطقية فإنَّ القول بوحدة الوجود هو ممَّا لا مفر عنه مع التسليم بوجود المشاكلة والسنخية بين الأصل والفرع. فلا يجوز أن تكون هناك حقيقتان في العين، إذ المعلول ليس إلّا على وفاق العلَّة وشبيهها، فهو لمعة من نورها، وشأن من شؤونها وطور من أطوارها. إضافة إلى أنَّ أصالة الوجود هي الأخرى تفضي إلى القول بوحدة الوجود، وذلك لكون الوجود العام الانتزاعي يصبح عنواناً للوجودات الخارجية، وهو ذو معنى مشترك يحكي ما عليه الاشتراك في الحقيقة العينية. فمثل

(١) يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨م، ص٤٨ و٥١.
(٢) تهافت التهافت: ص٤٧٩.

هذه الاعتبارات تخلع على الفلسفة لباس الالتزام بوحدة الوجود، شأنها في ذلك شأن العرفان. وقد سبق لفيلسوف المنطق الفرنسي لاشلييه (المتوفى سنة ١٩١٨م) أن صرَّح بأنَّ «الفلسفة في جوهرها تنزع إلى وحدة الوجود»[١].

على انَّ لوحدة الوجود عدداً من الاعتبارات، فهي وإن كان يمكن تقسيمها إلى الوحدة النوعية للفلاسفة والوحدة الشخصية للعرفاء، إلَّا أنَّ توجيهات الوحدة الشخصية لها عدد من الاعتبارات والفهم، ويمكن إبراز عدد من هذه التوجيهات والإفهام كالآتي:

أ ـ وحدة الوجود النوعية:

وهي التي تعترف بوجود الكثرة في الموجود، حيث هناك واجب للوجود وممكن مرتبط به ارتباط المعلول بعلته. والعلاقة في هذه الوحدة هي تلك المعبر عنها بالشبه والمشاكلة بين العلَّة ومعلولها، حيث كلاهما يشتركان بحقيقة وجودية واحدة بسيطة تبعاً لمنطق السنخية. فمع انَّ هناك كثرة صادرة عن الواحد الحق، إلَّا أنَّ طبيعة هذه الكثرة لا تخرج عن حقيقة الواحد، وانَّ هناك مشاكلات تراتبية بين هذه الكثرة يجعلها جميعاً تنضم ضمن إطار الوحدة. وإذا كان من المعروف أنَّ تبرير وجود الكثرة عن الواحد جاء بحسب اعتبارات قاعدة الفيض والصدور التي لا تجيز صدور الكثير عن الواحد مباشرة، فإنَّ بعض المتأخرين بررها عن طريق السلوب العارضة لدرجات الوجود، فأي سلب من السلوب يعطي وجوداً خاصاً، وانَّ المراتب العليا سلوبها قليل مقارنة مع المراتب السفلى، فكلَّما تنزل الوجود كلَّما ازداد سلوباً وبالتالي كثرة وجودية، فلولا هذه السلوب لم تكن هناك كثرة.

---

(١) محمد بديع الكسم: البرهان في الفلسفة، ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩١م، ص١٤٨.

إذن انَّ هذه الطريقة ترى أنَّ حقيقة الوجود بما هي حقيقة واحدة لا كثرة فيها، إنَّما تأتي الكثرة كما تشاهد في الأنواع والأجناس والأشخاص والخواص؛ من تلك بالسلوب التي تلحق درجات الحقيقة الوجودية. فمثل ذلك كمثل العدد، حيث كل عدد ينقص عنه واحد أو أكثر فإنَّه يكون أكثر سلباً، فمع انَّه لا توجد حقيقة غير العدد، لكن للعدد درجات متفاوتة بالكمال أو السلوب، فحقائق الأعداد تعبر عن الكثرة، وهي مع كثرتها تشترك في حقيقة واحدة هي العددية، وانَّ التفاوت بينها تفاوت من حيث السلوب والكمال، وانَّ اختلاف كل عدد عن غيره يعود إلى سلب من درجات العدد لا غير، وكذا الحقيقة الوجودية مقارنة مع الكثرة التي فيها[1].

ولا شك أنَّ الوجود في تفاوته من حيث الكمال والنقص وكذا الشدة والضعف؛ يقتضي أن يكون الأصل فيه حاملاً لجميع الكثرات على الوجه الألطف، فهو بهذا عبارة عن كثرة في وحدة. كما يقتضي ذلك أن تكون هناك وحدة نوعية في المراتب المتعددة؛ لأنَّ منبعها أصل واحد يضفي عليها صفته وحقيقته، لذا فهي عبارة عن وحدة في كثرة، وإن كانت من جهة أخرى تعتبر كثرة في وحدة. فالقول بوحدة الوجود لا ينفي وجود الكثرة، وسواء لدى الفلاسفة أو العرفاء فإنَّ الكثرة مرتبطة بالوحدة، وانَّ أحدهما يمكن أن يكون عين الآخر. حيث انَّ الوجود الواحد لا يتنافى مع أفراده المختلفة[2].

وهذا المعنى قد يؤخذ باعتبارات الوحدة النوعية للوجود كالذي سبق بحثه، وقد يؤخذ باعتبارات الوحدة الشخصية كالذي سيمر علينا. ومن حيث الاعتبارات الفلسفية، فإنَّ الكثرة في الوحدة تتحدد بخصوص اندكاك كل الكمالات المختلفة في وحدة الذات الإلٰهية وانجماعها بها؛ طبقاً

---

(١) قرة العيون: ص٢٢١ ـ ٢٢٦.

(٢) رسالة تحفه: ص١٣٦.

لقاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء). أمَّا الوحدة في الكثرة فتحدد بسريان الوجود الواحد في هياكل الأشياء الكثيرة، فهي بهذا تفيد فعل المبدأ الحق، كما انَّ الكثرة في الوحدة تفيد ذات الحق لا فعله، وذلك من حيث جمعه لكمالات الكل. من هنا تعد الكثرة في الوحدة بهذا المعنى متقدمة على الوحدة في الكثرة؛ تقدم الذات على فعلها، والحقيقة على سريان نورها[1].

لكن يظل انَّ نشأة التكثر في التصور الفلسفي يبررها فعل الحق المعبر عنه بالوجود الصادر أو العقل الأول المنبسط على كل الممكنات الوجودية، حيث أنَّه يعطي لكل منها حقها من الوجود والحياة.

مهما يكن فالملاحظ أنَّ هذه الوحدة للوجود تنطوي على مقالة الجسمية كالذي صرَّح به صدر المتألهين. وهي مقالة تتفق مع المعنى الذاتي لا الفعلي للوجود كما أشرنا من قبل. ومنه يصح نعت المبدأ الحق بأنَّه ماهية لا كالماهيات، أو ذات لا كالذوات. فمن المعترف به انَّ ذات الحق تمثل جميع الماهيات أو الأعيان الثابتة، فلا غرو أن يكون هو الآخر ماهية عبارة عن عين كل تلك الماهيات المنطوية في ذاته.

ب ـ وحدة الوجود الشخصية:

يمكن لحاظ هذه الوحدة باعتبارات مختلفة تفضي إلى عدد من التصورات ليس بالضرورة أن يكون بينها شيء من التضاد والتنافي. أي أنَّ من الممكن أن يجتمع تصوران فأكثر في مصداقية واحدة وإن اختلف اعتبار كل تصور عن الآخر، وذلك كالآتي:

١ ـ وحدة الذات والعالم الموهوم:

يفترض هذا التصور أنَّه لا وجود في الخارج غير الواحد الأحد،

---

(١) النوري: رسالة بسيط الحقيقة ووحدة الوجود، مصدر سابق، ، ص١٥ ـ ١٨.

وانَّ كل ما نطلق عليه العالم متوهم لا حقيقة له. ذلك أنَّه يلحق اللبس بين الوحدة والكثرة إلى الإدراك البشري، بمعنى أنَّ الحقيقة الموضوعية وإن كانت وحدة حقيقية لا تمايز فيها، إلَّا أنَّها تظهر للإدراك البشري بهيئة عالم موهوم متكثر. وبحسب ما يذكره ابن دهقان فإنَّ العرفاء يقولون في وحدة الوجود على شاكلة ما يقوله الحكماء في الألوان، حيث أنَّ وجودها مشروط بالضوء، فإذا عدم الضوء لم يكن للألوان وجود، وكذا حال وحدة الوجود عند العرفاء، حيث انَّ الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك العقلي، وانَّ الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري، ولولا هذا المدرك لما كان هناك تفصيل واختلاف، بل لظهر الوجود البسيط الواحد[1].

ويؤيد هذا الأمر ما يراه ابن عربي من أنَّ الحياة الدُّنيا محض منام، وانَّها جعلت عبرة أوجسراً يعبر منها الإنسان كما يتم العبور من الرؤيا التي يراها النائم إلى ما تعنيه في عالم اليقظة كالذي تنص عليهاالآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف: ٤٣]، وهو يستشهد على ذلك بالحديث النبوي: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)[2]. وانَّ تفسيره لخلق السَّماوات والأرض جاء على نحو احتجاب الحق في الخلق، أي أنَّنا في هذه الدُّنيا قد خفي عنَّا الحق باحتجابه في الخلق، الأمر الذي يتسق مع اعتقاده بأنَّ إدراكاتنا لا تسعفنا في مشاهدة الحق على ما هو عليه، وهو المقصود من كوننا نياماً لا نرى الحقائق كما هي. وقد صور لنا ذلك بمثل ما يحدث في إدراك الشعلة الجوالة، حيث تحدث في عين الرائي دائرة، ومع انَّ ما يبصره الرائي هو هذه الدائرة النارية، إلَّا أنَّه لا يشك في كونها غير موجودة، فهناك إدراك دائرة مع أنَّها ليست بدائرة

---

(١) مقدمة ابن خلدون: المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة، لصاحبها مصطفى محمد، ص٤٧٢.

(٢) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج١، ص٢٦٩. وفصوص الحكم والتعليقات عليه: ج١، الفص التاسع اليوسفي، ص١٠١.

حقيقة، وذلك عين الصورة المخلوقة الظاهرة لإدراك العين، فيحكم عليها بأنَّها خلق، وبالعلم والكشف يظهر أنَّها حق مخلوق به، أمَّا ما يظهر للعين فهو عدم في عين وجود[1].

وقد يقال إنَّ هذا التصور يقترب عن تصور (عمانوئيل كانت) في تمييزه بين ما هو لذاتنا وما هو في ذاته، حيث توجد فجوة بين معرفتنا الحقيقة كما الشيء في ذاته وبين معرفتنا النسبية كما هي لذاتنا.

وواقع الأمر انَّ هناك بعض الفوارق بين هذا التصور وبين ما استهدفه العرفاء، ذلك أنَّ هؤلاء يقرون إمكانية معرفة الحقيقة الموضوعية كما هي بخلاف الفيلسوف الألماني المشار إليه. فالحقيقة التي تنجلي خلف هذا الظاهر المرئي هي وإن كانت خافية على أغلب النَّاس، لكنَّها ليست خافية على الأنبياء والأولياء والعرفاء الذين يسعهم شهود الحق من حيث الباطن بخلاف عامة النَّاس، كما يسعهم شهود فناء الخلق والبعث والنشور والحساب والميزان وعرش الله وغير ذلك[2]، مثلما يسع الجميع شهود كل ذلك عند الموت.

بينما الأمر مع الشيء في ذاته يظل مستعصياً عن المعرفة مطلقاً. نعم لدى بعض العرفاء انَّ مشاهدة الحق في ذاته ممتنعة، حيث المشاهدة هي دائماً تكون في مادة عينية، كالذي ذهب إليه ابن عربي في (فصوص الحكم) والذي استشهد على ذلك بمضمون الآية الكريمة: ﴿فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٩٧﴾ [آل عمران: ٩٧][3]، وإن كان في (الفتوحات المكية) أبدى خلاف هذا الأمر، حيث صرَّح بأنَّ

---

(١) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٨٣٦.

(٢) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٨، ص١٨٦.

(٣) شرح الفصوص: ص٦٧٩. وفصوص الحكم والتعليقات عليه: ج١، الفص السابع والعشرون، ص٢١٧.

العرفاء لا يشهدون في الكون إلَّا الله، وهم لا يعرفون ما العالم لأنَّهم لا يشهدونه عالماً. فهم يشهدون الحق عيناً ويشهدون العالم إيماناً، وذلك لكون الحق أخبرهم بأنَّ هناك عالماً فآمنوا به وإن لم يروه، مثلما انَّ النَّاس يؤمنون بالله ولا يرونه[1].

٢ ـ وحدة الذات والكثرة المتطورة:

ذلك انَّ الوجود يعبر عن المقابلة بين الوحدة والكثرة، بحيث تكون الكثرة متقومة بالوحدة وناشئة بفعل أطوارها. فالكثرة تتضمن الوحدة من دون عكس. ومن أبرز الأمثلة المقربة لهذا المعنى تصور العدد، فمن حيث أنَّه مؤلف من وحدات له حقيقة واحدة لا تختلف بين أفراد العدد، ومن حيث انَّ كل عدد له ذاتية خاصة فإنَّه يلزم عنه أن تكون الأفراد متكثرة ومختلفة. فكما أنَّ العدد من غير واحد هو عدم، فكذا انَّ العالم من غير الحضور الإلٰهي لا وجود له، فحضوره في العالم هو كحضور الواحد في العدد، مع أنَّ الواحد ليس من العدد وإنَّما أساسه، وكذا فيما يخص المبدأ الحق والعالم، فمن حيث كونه ماهية لا وجود له، بل وجوده متوقف على الحضور الإلٰهي، وبالتالي فإنَّه لا وجود للعالم من غير هذا الحضور، مثلما لا وجود للعدد من غير الواحد. ومن التشبيهات الأخرى التي تتفق مع هذا المعنى التشبيه بالبحر وأمواجه، والمداد وحروفه، وغير ذلك.

وخاصية هذا الشكل من وحدة الوجود هو أنَّ الكثرة فيه هي كثرة متطورة عن الوحدة. ويبدو أنَّها متحررة عن فكرة الأعيان الثابتة أو الماهيات. لكن تظل المسألة تفيد التقريب دون أن تلغي ما عليه الأعيان ككثرة منجمعة في عين الوحدة الإلٰهية كما يصورها العرفاء عادة، مثلما قد نتصور أنَّ الواحد يتضمن كل الأعداد وإن لم يظهر ذلك عليه.

---

(١) الفتوحات: مصدر سابق، ج٤، ص٧٨.

٣ ـ وحدة السريان الذاتي:

وهي التي تعد وجود الكثرة ليس ناشئاً بفعل أطوار الوحدة كما في التصور السابق لوحدة الوجود، وإنَّما ناشىء بفعل السريان الحاصل من الوحدة على الأعيان الثابتة. وهذه الأخيرة من حيث ذاتها تعد من العدم ما شمَّت رائحة الوجود، لكنَّها من حيث الوجود تكون هي هو. إذن بحسب هذا التصور هناك تعين للمبدأ الحق، ومع وجود هذا التعين المنفرد في ذاته فإنَّ له تعينات أخرى يجامع فيها الأعيان والماهيات. والعلاقة بينهما هي كعلاقة النفس بالجسد، حيث أنَّ لها تعينها الخاص الذي فيه تكون متجردة عن البدن، كما أنَّ لها تعينها الذي فيه تسري في البدن والحواس الظاهرة والباطنة وتلابسها. وقد ذكر أنَّ هذا السريان في هياكل الممكنات هو سريان مجهول الكنه، وهو ليس بالحلول، إنَّما إدراكه موقوف على المكاشفة والمشاهدة ولا يمكن فهمه بطريق الاستدلال والنظر. وقد مثل بعضهم على هذه العلاقة ببعض التشبيهات، من قبيل أنَّ جبريل وميكائيل وعزرائيل يظهرون في الآن الواحد في مائة ألف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم، فمن حيث العين والحقيقة للشيء هو وجود واحد، ومن حيث التعين الصوري يظهر كثيراً[١]. لهذا يقول ابن عربي: «وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله»[٢]. وهذا يعني أنَّ الكل واحد، فليس غير الذات وسريانها، ومنه تظهر الموجودات المتكثرة. لكن مع هذا يمكن القول إنَّ علاقة سريان الحق في الأعيان يمكن تصوره على نحوين كالآتي:

الأول: وهو يعبر عن سريان المبدأ الحق في الأعيان فيظهر وجودها

---

(١) قرة العيون: ص٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢) وقد علَّق الجندي في شرحه لقول ابن عربي المشار إليه: «وإن كان كل تعين عين التعين به وقائماً وظاهراً، بل هو هو، ولكن تعين المطلق في المقيد ظهور مقيد وحد محدود» (شرح الفصوص: ص٣١٣).

وتمايزها وكثرتها، ولولا الحق ما ظهر شيء لها، لكنَّها مع ذلك متمايزة، ويظهر هذا التمايز بفعل سريان الحق.

الثاني: وهو يعبر عن سريان المبدأ الحق في الأعيان فتنفعل به دون أن تظهر، بل الذي يظهر هو ذاته لا غير، وإن كان بأشكال شتى بفعل هذا السريان.

٤ ـ وحدة عدم التعين الذاتي:

وهي التي تعد ذات واجب الوجود غير متعينة في حدِّ ذاتها، إنَّما تظهر وتتعين في كل موجود بحسبه، فالكل هو واجب الوجود من غير حصر ولا تقييد ولا تعيين خاص. فهي كالكلي الطبيعي، لا يوجد إلَّا بوجود أفراده فحسب. والعرفاء يعبرون عن ذلك بالوجود الذي هو لا بشرط تعين الماهية وعدمه. حيث هناك وجود واجب مطلق بسيط، وأنَّ الكثرة فيه هي من مراتب هذا الوجود البسيط، وانَّ الماهيات المختلفة تنتزع عنه، وانَّ كل فرد من أفراد هذا الوجود المنبسط يعد فرداً واجباً، بلا تمايز بينه وبين غيره من جهة الوجوب، وأنَّه لا توجد للواجب مرتبة خاصة لا تجامع بها بقية المراتب الأخرى، حيث الكل واحد، وانَّ حقيقته تقتضي الإطلاق من غير حصر.

وقد نقل عن بعض العرفاء قوله: ما رأينا شيئاً إلَّا ورأينا الله بعده، ولما ترقينا ما رأينا شيئاً إلَّا ورأينا الله معه، ولما ترقينا عن ذلك ما رأينا شيئاً إلَّا ورأينا الله قبله، ولما ترقينا عن ذلك ما رأينا شيئاً إلَّا الله[١]. فالكل هو الله والله هو الكل. وربَّما تعبيراً عن هذه الوحدة اعتبر السهروردي أنَّ التوحيد الحقيقي هو أن يقول القائل: لا إله إلَّا أنا.

٥ ـ وحدة الذات وصفاتها:

كثيراً ما يعبر عن الكثرة الوجودية بأنَّها عبارة عن صفات الله وأسمائه،

---

(١) قرة العيون: ص٢٢٣.

والتي بعضها يتداخل مع البعض الآخر، حيث تندك جميع الأسماء في باطن كل منها مع غلبة بعضها في الظهور على البعض الآخر، وكما يقول العارف أبو القاسم بن قسي من أنَّ كل اسم الٰهي يتسمى بجميع الأسماء الإلٰهية وينعت بها، ويشير ابن عربي إلى سبب ذلك هو لأنَّ كل اسم يدلُّ على الذات الإلٰهية وعلى المعنى الذي سيق إليه، فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به فإنَّه يتميز عن غيره من الأسماء كالرب والخالق والمصور وغير ذلك، فالاسم إذن عين المسمى من حيث الذات وغير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى[1].

فالأسماء الإلٰهية هي عين المسمى من حيث الوجود وأحدية الذات، وإن كانت غيراً باعتبار كثرتها، وليس المسمى إلَّا عين هوية الحق السارية في الموجودات كلها[2].

واستناداً إلى هذه الأسماء التي يتضمن بعضها البعض الآخر لتعبر عن وحدة الذات والعين، فإنَّ كل جزء من العالم فيه مجموع العالم، أو هو قابل لحقائق متفرقات العالم كله، فأي شيء يشتمل على كل شيء[3].

فلدى العرفاء أنَّه ليس في الوجود غير الله وصفاته، وأحياناً يضاف إلى ذلك فعله، باعتبار السريان والعروض على الماهيات، أي ما موجود هو الذات والصفات والفعل مثلما يشير ابن عربي الذي يقول: «ما ثَمَّ إلَّا الله الواجب الوجود الواحد بذاته الكثير بأسمائه وأحكامه.. فوالله ما هو إلَّا الله فمنه وإليه يرجع الأمر كله»[4].

ويقول أيضاً: «ما ثَمَّ في الوجود إلَّا الله تعالى وصفاته وأفعاله»[5].

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٥٠.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٦٧.

(٣) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٢٢١.

(٤) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٨٣٧.

(٥) رسالة الأنوار: من رسائل ابن عربي، ج١، ص١.

علماً أنَّ الأفعال هنا لا تؤخذ بمعناها الظاهر، وإنَّما هي عبارة عن الانبساط والسريان للحق في الأعيان الثابتة التي هي من حيث ذاتها ما شمَّت رائحة الوجود.

٦ ـ وحدة الذات وصورها:

ذكر بعض المتأخرين أنَّ وحدة الوجود يمكن تصورها على النحو التالي:

لما كان الفاعل الأول تام القدرة والفاعلية والعلم، فإنَّه كلَّما تصور شيئاً وتعلَّقت به إرادته فإنَّه يصير منقوشاً في لوح الخارج وصفحة نفس الأمر، وحيث أنَّ النظام الكلي والترتيب الجملي للموجودات من الأزل إلى الأبد متصوراً ومعلوماً له تماماً منذ الأزل، وان تعلَّق إرادته بتفاصيل هذا النظام وجزئياته يكون بحسب الأوقات المخصوصة، فإنَّ ذلك يرتسم على وفق إرادته في الخارج. لكن النظر الأدق يقتضي أنَّ نسبة ظرف الخارج ونفس الأمر إلى واجب الوجود هي كنسبة ظرف الذهن إلينا، ونسبة إيجاد حقائق الأشياء وأعيان الموجودات في الخارج إلى الله، كنسبة تصور المفهومات المخترعة في الذهن إلينا، وفي الحقيقة انَّ ظرف الخارج بمنزلة الذهن للمبدأ الحق، ويؤيد ذلك قول بعض العرفاء: «إنَّ الوجود الواجبي عين جميع الموجودات». أي أنَّ حقائق الموجودات الخارجية هي الصور العلمية للذات الإلٰهية، فهي بالتالي ليست خارجة عنها[1]. أو يمكن القول إنَّ العالم عبارة عن فكرة في عقل الله كما يقول أينشتاين[2].

* * *

الملاحظ ممَّا سبق أنَّ الأشكال التي ذكرناها عن وحدة الوجود الشخصية هي أشكال غير متنافية، ومن الممكن أن يجتمع بعضها مع

---

(١) قرة العيون: ص٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢) أنور الجندي: الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة بمصر، ص٣٥٤.

البعض الآخر باعتبارات مختلفة. كما أنَّ الجامع الذي يجمعها مع وحدة الوجود النوعية هو جامع الوجود المبسط أو السريان. وحقيقة الأمر أنَّه سواء لدى الطريقة الفلسفية أو الطريقة العرفانية فإنَّ هناك علاقة ثنائية في عين الوحدة، وإنَّ هذه العلاقة تتكشف بفعل مقولة السريان. وتعبر هذه المقولة مقارنة بعلته، وأنَّه بحسب الطريقة العرفانية عبارة عن الأعيان الثابتة. فمثلما أنَّ مراتب السريان المتنزلة عن المبدأ الحق يمكن تبريرها بحسب ما هي عليه من الصور المحددة الثابتة وفقاً للعلاقة العلية وتنزلات الوجود وتباين مراتبه بحسب التشكيك، فكذا أنَّه يمكن تبرير الأمر من حيث سريان الوجود الواحد على الماهيات وطبائعها المختلفة.

فالمراتب المتعينة عن السريان تارة فلسفياً بحسب ما عليه تنزلات الوجود وكثرته، وأخرى تفسر عرفانياً بحسب الماهيات وطبائعها المختلفة. فالتكثر بحسب الطريقة الفلسفية هو تكثر في الوجود المنبسط الواحد، أمَّا بحسب الطريقة العرفانية فإنَّه في الماهيات والأعيان الثابتة. لكن هناك ثلاثة تصورات لهذه العلاقة الأخيرة، الأمر الذي يجعل فهم السريان قائم على أربعة تصورات، أحدها هو التصور الفلسفي، وما تبقى يرتبط بالتصور العرفاني. إذن انَّ تحديد وحدة الوجود يتخذ تصويراً رباعي الأبعاد، وتوضيح ذلك كالآتي:

لو فرضنا أنَّ الوجود هو النُّور فإنَّ سريان النُّور تارة يمثل به وفقاً للطريقة الفلسفية وأخرى وفقاً للطريقة العرفانية. ومن أقرب الأمثلة على الأولى مثال الشَّمس وكيفية تنزلات نورها وضعفه درجة فأخرى، ابتداء منها ومروره كشعاع إلى القمر، ثمَّ إلى مرآة على الأرض، وبعد ذلك انعكاسه على عارض مقابل كالجدار، حيث هذه التنزلات هي كمراتب تنزلات الوجود بحسب القوَّة والضعف وفقاً لمنطق السنخية. فرغم أنَّ النُّور واحد إلَّا أنَّ مراتبه من الضعف والشدة مختلفة، وبالتالي فإنَّ حقيقة النُّور هي ممَّا يعرض لها بحسب ذاتها التفاوت بالشدة والضعف، والتعدد

والكثرة وذلك بحسب الهيئات والتشخصات، وكذا الاختلاف بالواجبية والممكنية، والجوهرية والعرضية، والغنى والفقر.

أمَّا بحسب الطريقة العرفانية، فإنَّ حقيقة النُور في مثالنا السابق لا يعرض لها في حدِّ ذاتها تلك الأحكام المذكورة، وإنَّما يعرض لها ذلك بحسب تجلياتها وتعيناتها واعتباراتها وشؤونها. فالحقيقة واحدة، والتعدد يعرض بحسب اختلاف المظاهر والمرائي والقوابل أو الماهيات، وكما يقول ابن عربي: «فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور هو أعيان الممكنات»[1].

لكن العرفاء يمثلون على هذه الحالة بأنحاء مختلفة، وكل منها له أهمية خاصة في التوظيف العرفاني. فهم من جانب يمثلون على ذلك بنور الشَّمس الملقى على زجاجات مختلفة الألوان[2]، ذلك حيث أنَّها من غير نور لا يظهر لها لون أبداً، لكن تتكشف ألوانها وتبرق حين سريان النُور. فمع أنَّ النُّور واحد، لكن الألوان التي تظهر فيها مختلفة. ممَّا يعني أنَّ طبائع الزجاجات تختلف بحسب ما هي عليه من قابليات، وليس بحسب ما عليه نفس النُّور المتحد في لونه وقوَّة سريانه في الجميع. وكذا يقال فيما يبدو من مراتب الوجود، حيث أنَّ تعدده واختلافه وأشكاله لا يعود إلى ما هو عليه في ذاته، وإنَّما إلى ما عليه الأعيان والماهيات من تعدد واختلاف. فالمبدأ الحق بحسب المثال السابق ظاهر وفياض بذاته كالنور، ومظهر لغيره بالعرض، ولولا ظهوره ما ظهر شيء من الأشياء قط، إذ الأشياء من حيث ذاتها ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾ [النُّور: ٣٩].

والعرفاء من جانب آخر يمثلون على علاقة السريان بين المبدأ الحق والأعيان الثابتة بمثال النَّار والفحم، كالذي صوره لنا حيدر الآملي ومن قبله

---

(١) شرح الفصوص: ص٤١٢.

(٢) الأسفار: ج١، ص٧٠ ـ ٧١.

العارف القيصري. فالفحم بما هو فحم لا نور ولا نار فيه، لكنَّه ينقلب بالتدريج إلى جمرة من النَّار عندما يوضع فيها، وبهذا فإنَّه يكون حاملاً لصفاتها[1].

وكذا فإنَّ الحق عندما يفيض بنوره على الخلائق أو الممكنات فإنَّها تصبح مشرقة ظاهرة بنوره، وذلك لحملها لصفاته، بحيث يعبر عنها بهذا الاعتبار بأنَّها (هي هو).

والملاحظ أنَّ المثالين السابقين يعطيان دلالتين مختلفتين للتصور العرفاني. فالمثال الأخير يبدي انَّ ما يظهر على الماهية هو عين الحق، أو أنَّ الحق هو الذي ظهر على الماهية فأورثها صفاته وكحلها بنوره، فكان الحق هو الظاهر كالذي جاء في قول العرفاء (كان الله ولم يكن معه شيء، والآن كما كان). أمَّا المثال الأول فيبدي أنَّ ما يظهر إنَّما يعبر عن صفات الماهية من حيث ذاتها، وإن ظهرت بنور الوجود. وبحسب هذا المثال أنَّ ظهور الخلائق ليس فيه ما يحمل صفات الحق، فالحق مخفي بوجودها، وهي ظاهرة بفعل الحق، وبذلك فإنَّها من حيث الباطن تعد حقاً، ومن حث الظاهر فهي خلق.

ولا شك أنَّ العرفاء يعولون في علاقة الحق بالخلق تارة بحسب المعنى الأول، وتارة أخرى بحسب المعنى الثاني. ويلاحظ أنَّ هناك وجه شبه بين المعنى الأول والمعنى الذي يريده الفلاسفة كما هو الحال مع تنزلات النُّور من الشدة إلى الضعف مع بقاء احتفاظ المراتب بعين ذات النُّور وحقيقته من غير اختلاف. لذلك كان السهروردي يرى النُّور أشرف الموجودات، وانَّ أشرف الأجسام أنورها، وانَّ النُّور الأقوى هو أكثر قهراً وتأثيراً من غيره الأضعف، فتظهر صفات الأشياء بتأثير قهر ذلك النُّور الأعظم[2]. فهو تعبير يؤكد ظاهرة التأثير بتجلي الحق على غيره فلا يظهر سوى الحق كالذي يفيده

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص١٢٥. وأسرار الشريعة: ص٢١٣ ـ ٢١٤. وجامع الأسرار: ص٣٩٣.

(٢) هياكل النُّور: مصدر سابق، ص٩٢.

مثال الفحم والنَّار. ومنه يفسر ما يقوله البعض بأنَّه الحق، وما وقع به النصارى من وهم عندما تخيلوا أنَّ المسيح هو ذات الحق، مع انَّ ما يظهر في قلب العارف كما يرى الغزالي إنَّما هو إشراق نور الله الذي تلألأ في ذاته، كالذي يرى كوكباً في مرآة أو في ماء فيظن أنَّ الكوكب في المرآة أو في الماء، فيمد يده إليه ليأخذه وما هو ببالغه[1].

لكن هناك نحواً ثالثاً من التمثيل يعد أقرب الأنحاء وأشملها، وهو التقريب بظهور الصورة الواحدة في المرايا المتعددة المختلفة، فرغم أنَّها واحدة في العين إلَّا أنَّها تظهر بأشكال مختلفة، كما يبدو عليها التقدم والتأخر، وكأنَّ هناك أشياء متشابهة يتقدم بعضها على البعض الآخر. وتبعاً لهذا المفهوم اعترض ابن عربي على الفلاسفة حين تصوروا الفلسفة هي التشبه بالإله جهد الطاقة، فاعتبر أنَّ هذا خطأ، حيث «ما تشبه أحد بأحد بل الصفة في كل واحد كما هي في الآخر، وإنَّما حجب النَّاس التقدم والتأخر وكون الصورة واحدة، فلما رأوها في المتقدم ثم رأوها في المتأخر قالوا: إنَّ المتأخر تشبه بالمتقدم في هذه الصورة وما علموا أنَّ حقيقتها واحدة..» «فالكل صفة كمال لله تعالى فهو موصوف بها كما تقتضيه ذاته، وأنت موصوف بها كماتقتضيها ذاتك. والعين واحدة والحكم مختلف، والعبد يعبد والرَّحمٰن معبود، فليس التحلي في الحقيقة تشبه فإنَّه محال»[2].

وعلى هذا الحكم يشير ابن عربي إلى أنَّ العين واحدة مع كثرة العيون، وهو هو، فمثلاً انَّ الوالد عين ابنه، وانَّ إبراهيم ما همَّ إلَّا بذبح نفسه المسمَّى بإسحاق[3]، وأنَّه هو نفسه ظهر بصورة كبش، وظهر بصورة

---

(١) الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٥)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، ص١٨٥. والمصد الأسنى: ص١٦٦.

(٢) الفتوحات: مصدر سابق، ج٢، ص٤٧٣.

(٣) ذلك أنَّ ابن عربي يرى أنَّ المأمور بالذبح هو إسحاق خلاف ظاهر القرآن ورأي أكثر المفسرين، حيث ذهب البعض إلى كونه إسحاق كما أشار إلى ذلك القيصري (مطلع =

ولد، وهو نفسه من يظهر بصورة صاحبته، وما نكح سوى نفسه، فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد في العدد. إذ ظهر الوجود الحق الواحد في مراتب عدَّة بصور مختلفة وصيغ مفترقة ومؤتلفة، فكان لكل مرتبة وصورة وتعين باسم غير الآخر، فمنه الصاحبة والوالد والولد والزوج والفرد والواحد، فمع كثرة الصور غير المتناهية فالعين واحدة هي الوجود الحق الذي لا كثرة فيه[1].

وبحسب هذا المعنى فإنَّ الصورة من حيث الاختلاف والتعدد يعبر عنها بالخلق، لكنَّها باعتبار التشابه وعودتها إلى حقيقة واحدة فإنَّه يعبر عنها بالحق، فهي حق في خلق. ففي مذهب ابن عربي انَّ الحق هو الوجود وليس الخلق إلَّا الوهم والخيال، فما من خلق نراه إلَّا عينه حق، فالوجود المشهود عياناً «هو الحق المسمَّى بالخيال والوهم في العرف خلقاً، أي إفكاً، فإنَّ الخلق لغة إفك مفترى ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخۡتِلَٰقٌ﴾ [صٓ: ٧]، وأيضاً خلق بمعنى قدر، فإنَّ الموجود المشهود حق تقدره أنت في وهمك وخيالك أنَّه غير الحق، وذلك زور وبهتان واختلاق ليس للقائل به عند الله خلاق بالوهم يخلق الإنسان في ذهنه ما يشاء ويسميه بموجب تعينه في ذهنه بما يشاء»[2].

كذلك يمكن القول بحسب هذا المعنى، أنَّه من حيث النظر إلى

= خصوص الكلم: ج١، ص٣٨٦). وقد احتمل أحد مشايخ روح الله الخميني من العارفين انَّ ما أخطأ به ابن عربي لم يكن خطأ في كشفه، وإنَّما في تمثل الكشف عندما يتنزل في دائرة خيال النفس. فالكشف يخص المعنى المجرد عن اللباس والصورة، حيث المكاشفات مجردة دائماً، لكن عند تمثل هذا الكشف في صورة خيالية فإنَّه يمكن أن يكون التمثل خاطئاً، فيظهر في الخيال صورة إسحاق لا إسماعيل، وذلك لوجود بعض الأسباب. وعلى رأيه أنَّ خطأ هذه الصورة ينبع في الغالب باعتبار ما عليه المعتقد والمألوف الذي ألفته نفس ابن عربي (الخميني: تعليقات على شرح فصوص الحكم، ص١٢٤).

(١) شرح الفصوص: ص٣٣٧ ـ ٣٣٨. ومطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٢) شرح الفصوص: ص٤٢٣. ومطلع خصوص الكلم: ج٢، ص١٤.

الصورة بنحو الاختلاف فإنَّها تعبر عن المعنى السابق الأول، ومن حيث النظر إليها بنحو التشابه فإنَّها تعبر عن المعنى الثاني، فهي بالتالي جامعة بين المعنيين السابقين باعتبارين مختلفين. والوجود في مراتبه العلوية يظهر بحسب المعنى الثاني، لكنَّه في مراتبه الضعيفة يظهر بحسب المعنى الأول. لذلك كان الشكل الثالث جامعاً بين المعنيين السابقين، وأنَّه حامل للاعتبارات المتضادة، وبه يمكن حل العديد من الإشكالات، كما أنَّه قابل للتوظيف حسب الحاجة والطلب؛ إمَّا على نحو المعنى الأول أو الثاني.

إذن لأجل التمييز بين المعاني الأربعة، التي تختزل الرؤية الوجودية في التعبير عن العلاقة بين الحق والخلق، سوف نطلق على المعنى الفلسفي منها (المعنى الفلسفي لوحدة الوجود)، وعلى المعنى العرفاني الأول (المعنى العرفاني الخلقي)، كما سنطلق على المعنى العرفاني الثاني (المعنى العرفاني الحقي)، وأخيراً نطلق على المعنى العرفاني الأخير (المعنى العرفاني الجامع).

وقديماً كان يظن أنَّ الخلاف الحاصل في تفسير تعدد مراتب الوجودات واختلافها، إنَّما ينحصر بين التصورين الفلسفي الإشراقي والعرفاني، حيث يعول أحدهما على تفسير ذلك تبعاً لما عليه ذات الوجود الواحد في شدته وضعفه، بينما يعول الثاني على ما عليه الماهيات التي يعرض عليها الوجود. ومع هذا فإنَّ صدر المتألهين لم يستبعد أن يكون الاختلاف بين الفريقين يعود إلى التفاوت في الاصطلاحات وأنحاء الإشارات، والتفنن في التصريح والتعريض، وكذا الإجمال والتفصيل، مع اتفاقهم جميعاً في الدعائم والأصول[1]. وربَّما يكون المعنى العرفاني الحقي ما يعطي لصدر المتألهين الحق في التوفيق بين الرؤيتين الفلسفية

(١) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٥، ص٣٣٢.

والعرفانية، لما يوجد بينهما من التقارب البين. لكن رغم ذلك لا يصح اختزال المعنى العرفاني الخلقي، وبالتالي كانت الحاجة إلى الجمع بين جميع الاعتبارات والتقريب بينها، وهو ما يتم عبر المعنى العرفاني الجامع، وبه تتحدد الكثير من الفوائد التوظيفية، تارة باعتبار المعنى العرفاني الحقي المقارب للمعنى الفلسفي، وأخرى باعتبار المعنى العرفاني الخلقي، ولكل من هذه المعاني حدودها الخاصة المميزة.

وبهذه الاعتبارات قد يرى البعض العالم حقاً، وقد يراه خلقاً، كما قد يراه حقاً وخلقاً، وكل المشاهدات تجري بأنحاء مختلفة كالتي يصورها العرفاء. ومن ذلك ما يشير إليه البعض من أنَّك إذا كنت تشهد الكثرة والاختلاف ورأيت أنَّ هذه الكثرة من عين الوحدة وفيها نسبها وإضافاتها فأنت من أهل الله. وإن كان مشهدك حجابات الكثرة وصنميات الأشياء ولا ترى غير العالم فأنت من أهل الحجاب. وإن رأيت حقاً بلا خلق فأنت صاحب شهود حالي، وإن رأيت حقاً في خلق وهو غيره فأنت قائل بالحلول أو الاتحاد، وإن رأيت خلقاً في حق مع أحدية العين فأنت على الشهود الحقيقي، وإن شهدت حقاً في خلق وخلقاً في حق من وجهين.

وباعتبارين مع أحدية العين فأنت كامل الشهود[1]. أو كما يقول القيصري: إن كنت ترى الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الاثنينية، وإن كانت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة، والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين، وفزت بمقام الحسنيين[2].

---

(١) شرح الفصوص: ص٤١٣ ـ ٤١٤.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٤٢.

خلاصة الفصل الرابع

نستخلص ممَّا سبق النقاط التالية:

- عرفنا أنَّ التوحيد لدى الفلاسفة يستمد مشروعيته وحجيته من مفهوم الوجود بمعناه الفعلي. حيث بهذا المفهوم تمكن الفلاسفة من إثبات وجود الحق، كما وتمكنوا من إثبات وحدة الصفات وعينيتها للذات الإلٰهية. وإنَّه بفضل المفهوم المشار إليه لم تعد شبهة ابن كمونة في تعدد القديم الأزلي واردة. وبعبارة أخرى لقد تمَّ توظيف الوجود بمعناه الفعلي لإثبات واجب الوجود وتوحيده، وكذلك إثبات الصفات ووحدتها. وأهم هذه الصفات صفة العلم، وذلك لكونها سبب وجود الأشياء، وعليها تمَّ تحديد صفتي القدرة والإرادة باعتبارهما عين هذا العلم. وهما بهذا المعنى لا يحملان المعنى المتعارف عليه.

- وعرفنا أنَّ ما يلزم عن عينية الصفات بعضها للبعض الآخر، بحسب تصورات الفلاسفة، قدم الحوادث وأزليتها. ذلك أنَّه إذا كان العلم عين الإرادة، وانَّ هذه الأخيرة يستحيل أن ينفك عنها المراد، وحيث أنَّ العلم قديم أزلي فإنَّ الإرادة والمراد قديمان وأزليان بالضرورة. وهي نتيجة تتفق مع التسليم بمبدأ العلية في علاقة المبدأ الحق بغيره، حيث يقتضي منه قدم الأشياء جميعاً.

كذلك فحيث أنَّ العلم متحد بالمعلوم، فإنَّ ذلك يقتضي وحدة العالم والمعلوم، وبالتالي وحدة الوجود ذاتها.

- لقد عد سريان الوجود على الماهيات أو الأعيان الثابتة سرياناً مجهول التصور. لكنَّه مع هذا يمكن أخذه بعنوانين، أحدهما عبارة عن سريان الذات الإلٰهية فيكون الوجود الحق والساري كلاهما يعبران عن حقيقة واحدة هي الحقيقة الإلٰهية كما يدعي العرفاء. أو هو عبارة عن سريان الصادر عن الذات الإلٰهية المعبر عنه أحياناً بالعقل الأول، وبالتالي يصبح الوجود ما هو إلَّا عبارة عن المبدأ الحق وصدوره أو فعله، أي أنَّه عبارة عن الذات والفعل ليس إلَّا، كالذي يصوره لنا الإشراقيون من الفلاسفة.

- يمكن القول إنَّ وحدة الوجود في فكر النظام الوجودي متأصلة، وذلك إمَّا بحسب المنظور الفلسفي أو العرفاني. وبالتالي فإنَّ التوحيد الإلٰهي ينقلب إلى أشكال من وحدة الوجود، وانَّ العلاقة التي تربط الحق بالخلق هي علاقة الوحدة إمَّا بصورتها النوعية أو الشخصية. كما يمكن القول إنَّه سواء أخذنا بالنظر الفلسفي أو بالنظر العرفاني فإنَّ الوجود يعبر عن حقيقة واحدة هي واجبة الوجود، وانَّ الألوهة هي ألوهة تتعلق بالكل وإن كانت ضمن مراتب متفاوتة، وأنَّه لا يوجد ذلك التمييز الحدي بين ما هو خالق وما هو مخلوق كالذي تبشر به الديانات السَّماويَّة. فلمَّا كان الإثنان يشتركان في حقيقة واحدة، وأنَّ هذه الحقيقة هي من طبيعة الأصل، فإنَّ الكل سيمثل هذه الحقيقة ولو بتفاوت. والأمر يزداد إيغالاً بخصوص النظر العرفاني، ذلك انَّ هذا النظر لا يضع مجالاً لوجود الغير. فقد سمي العالم بالسوى والغير باعتبار إضافته إلى الممكنات، وإلَّا فالوجود هو عين الحق[1].

---

(١) نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٦٩.

- هناك أشكال متعددة لتصوير وحدة الوجود، بعضها يدلُّ على وحدة الوجود النوعية، وأخرى على وحدة الوجود الشخصية، وانَّ هناك تقريبات لهذه الأشكال عبر الأمثلة التي يقدمها الفلاسفة والعرفاء، مثل تصور علاقة الشمس بتنزلات النُّور عنها، وعلاقة الواحد بالعدد، والبحر بأمواجه، والشخص بصوره في المرايا، وغير ذلك. وقد رأينا أنَّ هناك أربعة تصورات أساسية لوحدة الوجود، أحدها يعود إلى التصور الفلسفي، وهو عبارة عن وحدة الوجود النوعية، والبقية تعود إلى التصور العرفاني، حيث أنَّ أحدها يدلُّ على ما يظهر في العين هو صفات الحق، وآخر يدلُّ على أنَّ الظاهر هو صفات الخلق والماهية وإن كان ظهورها بفعل نور الحق، أمَّا الثالث فهو جامع بين هذين الأخيرين.

الفصل الخامس

الإدراك وحقيقة النبوة

تمهيد

إنَّ أهم ما ستتعرف عليه خلال هذا الفصل هو أنَّ فهم النبوة لدى الفلاسفة والعرفاء مستمد من العلم الإلٰهي المعبر عنه بكل شيء، فالفلاسفة والعرفاء يقدرون للنبي علماً هو العلم بجميع الأشياء، وهو بعلمه هذا يكون أشبه بالتعبير عن (السيرة الذاتية) لطبيعة المبدأ الحق. وهم يعدون مبرر هذا العلم مستمداً ممَّا في نفس النبي من العقل الفلسفي كما في الرؤية الفلسفية، أو العقل العرفاني كما في الرؤية العرفانية. فالكمال الذي يتشرف به النبي ليس بالنبوة بما هي نبوة، وإنَّما بما يمتلك من عنصر فلسفي يطلع فيه على جميع العلوم والمعارف، أو عنصر الولاية العرفانية التي فيها تتكشف له كل الحقائق، وذلك على شاكلة الحق الذي تتكشف له حقائق الموجودات جميعاً. وبهذا يصبح عقل النبي عقلاً يستغرق كل الأشياء بما يستمده من العلم اللدني الفوقاني.

يضاف إلى ذلك أنَّ الفلاسفة والعرفاء يفهمون من النبوة بعداً آخر يترتب على العلم الشمولي، وهو البعد المتمثل بالولاية والحاكمية. فلدى الفلاسفة أنَّ النبي أو الفيلسوف مفوض بحسب ما له من العقل الفلسفي

لأن يحكم العالم على صورة ما يحكم المبدأ الحق الموجودات، وذلك بتكميل النُفوس البشرية وإيصالها إلى غاياتها المتمثلة بالمفارقات السماوية، أو على شاكلة ما يطلق عليه المدينة الفاضلة كما لدى الفارابي[1].

فرئيس هذه المدينة يشترط فيها أن يكون حكيماً فيلسوفاً نظير المبدأ الأول يرأس مملكة الوجود، والفيلسوف هنا يطرح نفسه كأعلم في الأرض لإصلاح المملكة الاجتماعية مثلما هو الحال مع المبدأ الأول باعتباره أعلم من في الوجود، إذ بعلمه تتحدد العناية بالوجود، حيث العناية عين العلم، والعلم عين الوجود. أمّا لدى العرفاء فالأمر أكثر بعداً وعمقاً، ذلك أنَّ سلطة النبي أو الولي العارف عندهم لا تنحصر بتلك السلطة الظاهرة التي يحكم بها النبي الناس، بل تتقدم عليها سلطة أخرى تفوقها وتكون علّة لها، إذ تشكل نيابة عظمى عن الحق لصنع العالم وتكوينه. وهذه هي إحدى إسقاطات المنظومة الوجودية، فكما سنرى أنَّ العرفاء أسقطوا كلا من العلم الإلٰهي وكيفية التنزلات الحقية أو الخلقية على العلاقة التي تخص النبي والعارف بالوجود. فهذه العلاقة هي أيضاً عبارة عن علم وصنع وإيجاد، أو أنَّها علاقة ألوهة.

إنَّ ما يثير الاهتمام في الموقف الوجودي من النبوة، هو أنَّه رغم الاتفاق المبدئي بين الفلاسفة والعرفاء حول ما تمثله هذه المرتبة من حقيقة علمية أو إدراكية، إلّا أنَّ الملاحظ هو أنَّ كلا من الفريقين لم يولها حظاً

---

(١) يرى الفارابي أنَّ المدينة الفاضلة «تصير شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدىء من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها. ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات. ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلاً قليلاً فيكون كل واحد منها رئيساً ومرؤوساً إلى أن تنتهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلاً، بل هي خادمة وتوجد لأجل غيرها وهي المادة الأولى والاسطقسات» (الفارابي: السياسة المدنية، طبعة انتشارات الزهراء، ص٨٤).

يفوق المرتبتين اللتين يتمتعان بهما، كلا على حدة، وأعني بذلك مرتبة الفلسفة والعرفان. فالفلاسفة جعلوا النبوة أقل مكانة وقدرة علمية مقارنة مع الفلسفة. وكذا فعل العرفاء نفس الشيء في المقارنة بينها وبين العرفان. لكن مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ النبي له أكثر من درجة ومقام، فهو لدى الفلاسفة نبي وفيلسوف، وهو لدى العرفاء نبي وولي عارف، وهو تخريج يبعد عنهم التهمة التي فيها يعدون أنفسهم أفضل من الأنبياء وأرقى درجة منهم. وعليه كان لابدَّ أن نلقي ضوءاً على طبيعة المرتبتين اللتين يمتثلهما النبي بحسب رؤية كلا الفريقين، وهما مرتبتا النبوة والفلسفة، وكذا النبوة والولاية العرفانية، وذلك تبعاً لما سبق أن بحثناه بخصوص كل من العلم الإلٰهي وتجلياته في العقول المفارقة، وقضية التنزيل وما لها من علاقة بالألوهة وصنع العالم. لنبدأ أولاً بالرؤية الفلسفية، ثم نعقبها بنظيرتها العرفانية..

الرؤية الفلسفية وحقيقة النبوة

عرفنا فيما سبق أنَّ عقل الإنسان يكونه عقل مفارق يطلق عليه العقل الفعَّال، فليس لهذا العقل الأخير تأثير مباشر على الجسم، إنَّما يتحقق تأثيره لما هو على شاكلته من العقل الإنساني. فكما يقرر الفارابي أنَّ العقل الفعَّال مختص بكمالات الإنسان العقلية، ذلك أنَّه يمنح الإنسان قوَّة ومبدءاً يمكنه من أن يسعى من تلقاء نفسه إلى سائر ما يبقى له من الكمالات(١).

لذا فحيث أنَّ الإنسان مرتبط بألوهة العقل الفعَّال فإنَّ حركته الكمالية إنَّما تكون من حيث الاتصال وحتى الاتحاد بهذا العقل الكلي. فالإدراك إنَّما يكون لما هو شبيه له كما يقول الفلاسفة من أمثال ابن سينا، ومن ثم فإنَّ علاقة الاتصال تكون بين المتشابهين، أو أنَّها تفضي إلى حالة الاتحاد

(١) السياسة المدنية: ص٧١ ـ ٧٣.

التي هي أعظم وأشد من حالة الشبه؛ كالذي عليه صدر المتألهين[1]. وعليه فإنَّ الاتصال أو الاتحاد بالعقل الفعَّال هو ميزة كل من الفيلسوف والنبي كما سنرى.

وبحسب الرؤية الفلسفية فإنَّ حقيقة النبوة عبارة عن نفس جامعة لعوالم علم كمالية ثلاثة، هي قوى الإحساس والتخيل والتعقل، وقد قدر أن يكون للنبي عقل مستفاد يتصل بالعقل الفعَّال[2]، واقتضى هذا التقدير أن يتساوى النبي والفيلسوف في الاتصال وكسب المعرفة. حيث كلاهما يتصل بالعقل الفعَّال المتمثل من الناحية الدينية بجبريل، وهو الذي له الأفضلية باعتباره يمثل مصدر المعلومات النبوية وغير النبوية. فالتفضيل وفقاً لهذه الرؤية إنَّما يكون بحسب ما عليه الكائن من الرتبة الوجودية وليس باعتبار ما له علاقة بالقيم المعيارية والأخلاقية كالذي يراه النظام المعياري.

وما يميز القوى الثلاث فيما بينها، هو أنَّ القوَّة الأولى (العقلية) تمكن النبي من إدراك الحد الأول دفعة واحدة، فيتصل من المعقولات الأولى إلى المعقولات الثانية في أقصر الأزمنة لشدة الاتصال بالعقل الفعَّال، حيث يفيض على النفس العلوم، فتصبح نفس النبي عقلاً مستفاداً أقل رتبة من العقل الفعَّال باعتباره علَّة هذه النفس النبوية. فالنبي هنا يخضع لسلطة الألوهة المتمثلة بالعقل الفعَّال جبريل. أمَّا القوَّة الثانية (التخيل) أو الحس الباطني، فهي تحاكي القوَّة الأولى وتكون مثالاً لها بحسب منطق السنخية، إذ تقوم بتصوير العلوم العقلية بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام، بحيث يتمثل للنبي ما يعلمه من نفسه فيراه ويسمعه،

---

(١) غلام حسين إبراهيمي ديناني: قواعد فلسفي در فلسفه إسلامي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ. ش، ج٢، ص٣٣٠ ـ ٣٣٢.

(٢) المبدأ والمعاد لابن سينا: ص١١٦ ـ ١٢٠. والشواهد الربوبية: ص٣٤٠ ـ ٣٤٤. ومقاصد الفلاسفة: ص٣٨٠ ـ ٣٨١.

إذ يرى في نفسه صوراً نورانية هي الملائكة ويسمع أصواتاً هي كلام الله أو وحيه، وهي من جنس ما يحصل للبعض الذين يمارسون الرياضات الروحية، ومن جنس ما يحصل لبعض المجانين، وكذلك من جنس ما يحصل للنائم في منامه، حتى عد النوم جزءاً من أجزاء النبوة[1].

أو كما قال ابن سينا: «إنَّ الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»[2]. وخاصية هذه القوَّة في النبوة هي للدلالة على المغيبات والإنذار. في حين أنَّ القوَّة الثالثة (الحسية) تتيح لنفس النبي تغيير الطبيعة، والتأثير في مادة العالم، كما تؤثر النفس في بدنها، ومن ذلك تحدث الخوارق والمعجزات، وذلك بالتأثير في هيولى العالم بإزالة صورة وإيجاد صورة أخرى، كإن تؤثر في استحالة الهواء غيماً ومن ثم مطراً. فقد ثبت في الإلٰهيات أنَّ الهيولى مطيعة للنفوس ومتأثرة بها، وانَّ هذه الصور تتعاقب عليها من آثار النُّفوس الفلكية، والنفس الإنسانية من جوهر تلك النُّفوس وشديدة الشبه بها. وهذا ما يبرر تأثير النفس الإنسانية في هيولى العالم، وإن كان غالب تأثيرها على بدنها الخاص، لكن يمكنها أن تؤثر على سائر الأبدان كما يحصل في إصابة العين مثلاً[3].

هذه قوى النبوة الثلاث التي اعتقد الفلاسفة أنَّها قد تجتمع في فرد واحد كما هو الحال مع النبي، وقد لا تجتمع وتتفرق وهو الغالب في النَّاس[4].

فبالنسبة إلى القوَّة الأخيرة (الحسية) يلاحظ أنَّ لأغلب النُّفوس قدرة

---

(١) مفاتيح الغيب: ص١١٨.

(٢) رسالة الفعل والانفعال: ضمن رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا، انتشارات بيدار، قم، ص٢٢٣.

(٣) مقاصد الفلاسفة: ص٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٤) المبدأ والمعاد لابن سينا: ص١١٦. وكذا: مقاصد الفلاسفة: ص٣٨٣.

في تأثيرها على أبدانها من خلال الأوهام، فتحصل التغييرات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والإحمرار وغيرها. فهذه التغييرات في البدن هي نتاج تصور الإنسان وخيالاته. لكن للنبي قدرة على تغيير العالم الخارج عن بدنه، وذلك بفعل ما يكسبه من تصورات نفسية، ممَّا يفسر معاجز الأنبياء الخارقة. وهذه القوَّة يشارك بها الأولياء في كراماتهم، ومثل ذلك ما يحصل لذوي العيون المؤثرة[1].

وبالنسبة إلى القوَّة الثانية (المتخيلة)، التي هي مرتبة وسط بين الإدراكين العقلي والحسي، فالملاحظ أنَّ ما يحصل من إلهام للناس بما سيكون في المستقبل كالتنبؤ في المنام، أو ما يسمى بالرؤيا، إنَّما هو وظيفة يقترب بها الإنسان من مرتبة النبوة. والفارق هنا بين الناس وبين الأنبياء هو ذلك الإلهام الذي يحدث للناس في المنام، أمَّا للأنبياء فيحدث لهم في المنام واليقظة بواسطة الاتصال بسطوع العقل الفعَّال وإشراقه على النفس بالمعقولات، إذ يكتسب النبي الصور ويتخيل تلك المعقولات ويصورها في الحس المشترك بأعظم ما يكون. وعليه كان العقل الفعَّال أشرف من نفس النبي وغيره من النُّفوس البشرية باعتباره علَّة وهي معلولة[2]. أمَّا نفوس الناس فإنَّها لا تتصل بالعقل الفعَّال وإنَّما تتصل بنفوس الأجرام السماوية التي تعلم بكل ما يجري في عالمنا الأرضي[3].

أمَّا القوَّة الأولى الموصوفة بالقدسية فإنَّها تمكن غالبية الناس من معرفة الاستنباطات وترتيب النتائج حدساً بلا تفكير، كمن ينظر إلى حدوث الحركة فيدرك مباشرة بأنَّ الحادث لابدَّ له من سبب[4].

---

(١) المبدأ والمعاد لابن سينا: ص١٢٠. ومقاصد الفلاسفة: ص٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٢) رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ص٤٧.

(٣) المبدأ والمعاد لابن سينا: ص١١٩ و١١٧.

(٤) مقاصد الفلاسفة: ص٣٨٢.

وهذه القوى الثلاث قد تجتمع بصورة كاملة عند الفيلسوف[١]، وبنظر البعض انَّها تجتمع عند العارفين الأولياء على وجه التابعين للأنبياء[٢].

لكن في جميع الأحوال انَّ ذلك لا يجعل وجود فارق هام أو نوعي بين الأنبياء وبين الفلاسفة تبعاً للرؤية الفلسفية، أو بينهم وبين العرفاء تبعاً للرؤية العرفانية. الأمر الذي يبرر الاعتقاد باستغناء الفلاسفة والعرفاء عن النبوة خلافاً لغيرهم من الناس. وذلك بدعوى التمكن من الاتصال والاتحاد بالعقل المفارق (جبريل) ومن ثم بلوغ الحقيقة وتحصيل السعادة التي يدعو إليهما الأنبياء بحق. وتبعاً للرؤية الفلسفية، لو قمنا بمقارنة بين الفيلسوف والنبي، سنرى أنَّهما يشتركان بالقوَّة الأولى العقلية، ويكون أحدهما في المرتبة التي يكون فيها الآخر. حيث أنَّ نفسيهما تضاهيان العقل الفعَّال، وإن كانتا أقل منه شرفاً في العلم والرتبة؛ باعتباره علَّة وهما معلولان، والعلَّة أشرف من المعلول. لكن الفارق بينهما، كما يحدده ابن سينا، هو أنَّ النبوة ظاهرة فطرية، في حين أنَّ الفلسفة مكتسبة[٣].

أمَّا لو قمنا بمقارنة بين حقيقة الفلسفة وحقيقة النبوة، فسنرى أنَّ الأمر مختلف تماماً. إذ تصبح المقارنة بين القوتين العقلية والتخيلية، حيث القوَّة الأولى تمثل الفلسفة، والأخرى تمثل النبوة. وبالتالي جاز

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثولبكية، بيروت، ١٩٥٩م، ص١٠٤.

(٢) الشواهد الربوبية: ص٣٤٤.

(٣) إذ يقول ابن سينا: «اعلم انَّ النُّفوس البشرية تتفاوت بالعلم والشرف والكمال، فإنَّه ربَّما ظهرت نفس من النُّفوس في هذا العالم، نبوية كانت أو غيرها، وبلغت الكمال في العلم والأعمال بالفطرة أو بالاكتساب حتى تصير مضاهية للعقل الفعَّال وإن كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية، لأنَّه علَّة وهي معلولة، والعلَّة أشرف من المعلول» (رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها: ص٤٦ ـ ٤٧).

اعتبار تفوق الأولى على نظيرتها في العلم والرتبة رغم ما بينهما من مسانخة، حيث المقرر أنَّ النبوة من سنخ الفلسفة لكونها تعبر عن مضامين هذه الأخيرة المجردة بالمحاكاة والتصورات التشبيهية. وبعبارة أخرى انَّ الفلسفة تتقوم بقوَّة العقل القدسية، والنبوة بقوَّة التخيل، وانَّ بينهما رابطة من المسانخة المعرفية، حيث تتصف الأخيرة بمحاكاتها وحاجتها للأولى. إذ تعمل الأولى على إبراز الحقائق بالصور العقلية الكلية، بينما تقوم الثانية بتخيل هذه الصور لتعبر عنها بالرموز والأمثال والتشبيهات. وبالتالي فإنَّ النبوة وإن كانت تحصل بأكمل المراتب التي تنتهي إليها القوَّة المتخيلة، إذ بها يقبل الإنسان في يقظته عن العقل الفعَّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، كما يقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، فيراها كخيالات ذهنية.. ورغم ذلك، فهي مهما بلغت من الكمال فإنَّها لا تبلغ مرتبة العقل والتجرد[1].

مع هذا لابدَّ من الأخذ بعين الاعتبار أنَّ الرؤية الفلسفية ترى أنَّ الأنبياء هم فلاسفة أيضاً، أو أنَّ كل نبي فيلسوف بالضرورة، وذلك باعتباره يكسب المعقولات المجردة عن العقل الفعَّال. وبالتالي فإنَّ للنبي بعدين لاختلاف المقامات، أحدهما كفيلسوف يقبل استفاضة المجردات عن العقل الفعَّال، والآخر كنبي يحاكي الفيلسوف بمحاكاة قوته الخيالية لقوته العقلية. وكما يصف الفارابي النبي من أنَّه يكتسب النبوة والفلسفة عن طريق ما يفيضه الله تعالى على عقله المنفعل بتوسط العقل الفعَّال، حيث يستمد منه المعلومات عبر العقل المستفاد، ثم يتحول ذلك إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه على عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً تام التعقل، وبما يفيض منه على قوته المتخيلة نبيّاً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات. وهذه المرتبة هي أكمل مراتب الإنسانية، بل

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٩٤.

وأعلى درجات السعادة. إذ تصبح نفس النبي «كاملة متحدة بالعقل الفعَّال على الوجه الذي قلنا»[1].

وبذلك فإنَّ النبي كفيلسوف هو أعظم منه نبياً يوحى إليه. كما يمكن القول إنَّ كمال النبي أعظم من كمال الفيلسوف الصرف، وذلك باعتبار أنَّ الأول يحمل كمالين؛ الفلسفة والنبوة، أو أنَّه يجمع بين البرهان المفيد لليقين والتخيل المفيد للإقناع. وقديماً قال جابر بن حيان الكوفي: «إنَّ الشرع الأول إنَّما هو للفلاسفة فقط، إذ كان أكثر الفلاسفة أنبياء؛ كنوح وإدريس وفيثاغورس وطاليس القديم، وعلى مثل ذلك إلى الإسكندر»[2].

لكن نتسائل أنَّه إذا كان كل نبي فيلسوفاً، فهل يجوز العكس، فيصبح من الممكن أن يكون الفيلسوف نبياً؟ لا شك أنَّ اتجاه الفارابي يتقبل ذلك ولا يرى فيه مانعاً. فعلى رأيه أنَّه يجوز للإنسان بلوغ مرحلة النبوة من خلال الاتصال بالعقل الفعَّال، وذلك بالطرق الإرادية والفكرية والبدنية[3]، حيث تبلغ القوَّة المتخيلة عنده نهاية الكمال[4].

لكن بحسب وجهة نظر ابن رشد فإنَّ الأمر يختلف، إذ يقول صراحة بأنَّ كل نبي فيلسوف دون عكس[5].

ولا شك أنَّ اتجاه الفارابي هو أقرب وأوفق مع الرؤية الفلسفية مقارنة مع اتجاه ابن رشد. وقد يكون الأوفق والأشد اتساقاً هو الاعتراف بضرورة أن يكون الفيلسوف نبياً، وذلك تبعاً لما تفرضه سلسلة الصعود في عدم إمكان تحقيق المرتبة الكمالية ما لم يسبقها تخطي غيرها ممَّا هي أقل منها رتبة ووجوداً. فالإنسان لا يمكنه على هذا أن تكون له قوَّة العقل

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١٠٤.

(٢) زكي نجيب محمود: جابر بن حيان، مكتبة مصر، ص٢٣٤.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٨٥.

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٩٤.

(٥) تهافت التهافت: ص٨٦٨.

القدسية ما لم يحقق قبل ذلك كمال مرتبة القوَّة التخيلية، إذ كل إدراك ضرب من الوجود. وبالتالي فإنَّه لا يسعه أن يكون فيلسوفاً ما لم يمر بمرحلة النبوة. أو يمكن القول إنَّنا هنا أمام تعدد في المقامات، فمقام الفلسفة هو أرقى من مقام النبوة، وانَّه لكي يتحقق المقام الأول فإنَّه لابدَّ من المرور عبر المقام الآخر، وإلَّا كان ذلك تجاوزاً للمراتب ممَّا لا يتفق والمنطق الوجودي. بل أكثر من ذلك أنَّه لا غنى عن أن يكون كل فيلسوف نبياً من غير عكس، ذلك أنَّ النبي وإن كان يصل إلى نهاية كمال القوَّة المتخيلة إلَّا أنَّه ليس من المعلوم إن كان بإمكانه أن يحظى بكمال القوَّة العقلية (البرهانية)، وبالتالي جاز أن لا يكون فيلسوفاً وفاقاً مع المنطق الوجودي. لكن ما يبدو هو أنَّ الفلاسفة المسلمين تقصدوا إخفاء هذا اللزوم لاعتبارات التقية، وذلك كي لا يظهر لدى الآخرين أنَّهم يعدون الفلاسفة أعظم من الأنبياء بإطلاق.

* * *

مهما يكن فإنَّ مهمة الفيلسوف هي أعظم من مهمة النبي، فبينما يتعامل النبي مع الظاهر يتعامل الفيلسوف مع الباطن، وبينما يكون الأول يمارس دور الإقناع، فإنَّ الثاني يمارس دور البرهان والكشف عن الحقيقة، وانَّه إذا كان النبي يأتي بالشريعة كتنزيل فإنَّ الفيلسوف يمارس دور القيوم الذي يوضح فيه حقائق ما يأتي به الأول.

وكلاهما حيث يتصلان بالعقل الفعَّال (جبريل)، فإنَّ ما يستفيدانه هو كسب العلم الإلٰهي الكلي، وانَّهما معاً ممَّا يوحى إليهما بواسطة العقل الفعَّال، وبالتالي فإنَّ لهما معاً نفس الأهلية في تغيير الشرائع[1]. والأمر لا يقتصر على ذلك، إذ المقرر لدى الفلاسفة أنَّ الإنسان في قربه من العقل الفعَّال يتحول إلى كائن إلٰهي وعقل ومعقول بذاته[2]، ممَّا يعني أنَّه

---

(١) السياسة المدنية: طبعة انتشارات الزهراء، ص٧٩ ـ ٨١.

(٢) السياسة المدنية: المصدر السابق، ص٣٦.

يصبح حاملاً لصفة العلم الإلٰهية، وهي الصفة التي عنها وجدت الموجودات وخلقت الأكوان. فهل معنى هذا أنَّ للفلاسفة والأنبياء ذلك العلم الإلٰهي بكل شيء، وكذلك لهم تلك القوَّة الخارقة في تكوين الأشياء وخلقها؟

لا شك أنَّ ما يتمخض عن الموقف الفلسفي هو خلع صفة الألوهة في العلم والتكوين على كل من الفلاسفة والأنبياء.

إذن انَّ النبوة والفلسفة هما بمثابة سلطتين تستخلفان ما عليه سلطة الحق الإلٰهية، أو سلطة المفارقات السماوية. خصوصاً وانَّ الرؤية الفلسفية تصرح أحياناً بأنَّ غرض الفيلسوف ليس مجرد الاتصال بالعقل الفعَّال وإنَّما الاتحاد به، فيكون هو هو، وهو أنَّه عبارة عن كل شيء، وهي السعادة القصوى. فالفلاسفة يذهبون إلى أنَّ غاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإلٰه الحق[١]. وقد قيل إنَّ هذا القول هو جوهر ما بلغه فلاسفة الإسلام عن الرأي الرواقي القديم[٢]. لكنَّه في جميع الأحوال يمثل عين الرؤية الفلسفية التي يدعو لها فلاسفة النظام الوجودي. فابن باجة مثلاً يرى الفيلسوف تام العقل وينظر إلى كل شيء بعين هذا العقل فيرى العقل في كل شيء ويصير هو إيَّاه[٣]. وقد تجاوز ابن باجة في نظره هذا من سبقه من الفلاسفة مثلما أشار إليه بنفسه[٤]. وكذا هو الحال فيما قرره ابن رشد من قبول الاتحاد على شرط أن يكون ذلك قائماً على التعليم الكسبي، تمييزاً له عن الاتحاد المدعى من قبل الصوفية[٥]. فاتحاد النفس بالعقل الفعَّال، يجعلها تكون هي هو، وهو

---

(١) عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، ص١٥٢.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ج١، ص٨٥.

(٣) رسالة اتصال العقل بالإنسان: ضمن رسائل ابن باجة، ص١٦٧ ـ ١٦٨.

(٤) رسالة الوداع: المصدر السابق، ص١١٤ و١٤٣.

(٥) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، مقدمة أحمد فؤاد الاهواني، ص٩٥.

هي، فإنَّ النفس تبلغ بذلك درجة تكون جميع الموجودات فيها أجزاء ذاتها، وتسري قوتها في كل شيء، كما يصبح وجودها غاية كل شيء من المخلوقات[1].

تلك هي الرؤية الفلسفية التي تجعل من النبي أو الفيلسوف في اتحاده بالعقل الفعَّال عبارة عن أنَّه ينطوي علمه على كل شيء، وأنَّه يصبح مصدر قيام وتكوين كل شيء، وكذا هو غاية كل شيء. وسنجد انَّ لهذه الرؤية شاكلتها المعمقة لدى نظيرتها العرفانية.

الرؤية العرفانية وحقيقة النبوة

يمكن أن نجد في الرؤية العرفانية صورتين مختلفتين بعض الشيء عن حقيقة النبوة، إحداهما مقتبسة عن الموقف الفلسفي، حيث فيها يؤخذ بتلك القوى الثلاث التي استند إليها الفلاسفة، وأضفي عليها صبغة عرفانية.

أمَّا الأخرى فإنَّها لا تلتزم بهذه القوى، وإنَّما تؤسس لنفسها مفهوماً مستقلاً عن النبوة، وإن كانت لا تبتعد كثيراً عن الصورة الأولى. واستعراض الصورتين سيكون كالآتي:

الرؤية الأولى: بخصوص الصورة الأولى ذهب صدر المتألهين إلى أنَّ الإنسان مكون من عوالم ثلاثة تعطي قوى معرفية ثلاث هي تلك التي تحدث عنها الفلاسفة، أي القوَّة العقلية والخيالية والحسية. فالإنسان يتصرف بكل من هذه القوى في عالم من العوالم الثلاثة: الدُّنيا والآخرة وعالم الوحدة والربوبية الذي يفوقهما. والإنسان بحسب غلبة كل نشأة يدخل في عالم من هذه العوالم، فمن حيث حسه هو من جملة الدُّنيا وضمن جنس الحيوانات، ومن حيث نفسه فهو من جملة الملكوت

---

(١) مفاتيح الغيب: ص٥٨٦.

الأسفل، أمَّا من حيث روحه فهو من جملة الملكوت الأعلى، والغالب في الناس هو النشأة الحسية الدنيوية. لكن حيث أنَّ كل إدراك هو ضرب من الوجود، لذا فإنَّه كما أنَّ كل واحد من هذه القوى يوجب التصرف في عالم من تلك العوالم بحسب المناسبة والسنخية. ويمتاز النبي بأنَّ فيه تكتمل هذه القوى وتشتد جميعاً، حيث بالقوّة العاقلة يتصل بالقديسين ويجاور المقربين وينخرط في سلكهم، بل ويفوق عليهم عند اتصاله بالحق وفنائه عن الخلق واندكاك جبل إنيته، كما أخبر النبي ﷺ عن نفسه في قوله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل». وبقوَّة التخيل المصورة فإنَّه يشاهد الأشباح المثالية والأشخاص الغيبية، وكذا يتلقى الأخبار الجزئية منهم ويطلع على الحوادث الماضية والآتية.

أمَّا بقوَّة الإحساس فإنَّه يتسلط بها على الأفراد البشرية وتنفعل عنها المواد وتخضع له القوى والطبائع الجرمانية خضوع السافل للعالي، ذلك أنَّ لها قدرة تحريكية تؤثر بها في هيولى العالم لتزيل صورة أو تلبس أخرى، فمثلاً انَّها تحيل الهواء إلى الغيم، وتحدث الأمطار، وتسبب الطوفان، وتهلك الأُمم وتشفي المرضى وتروي العطشى وتخضع الحيوانات. وتفسير هذه الأُمور هو أنَّ الأجسام لما كانت عبارة عن ظلال وعكوس مطاعة لما فوقها من المجردات، فإنَّ النفس كلَّما ازدادت تجرداً وتشبهاً بتلك المبادىء القصوى فإنَّها تزداد قوَّة وتأثيراً في ما دونها من الأجسام، لهذا تنصاع لها هذه الأخيرة، ومنه نفهم كيف تؤثر نفوسنا على أجسامنا الخاصة، وعند اشتداد القوَّة النفسية الحساسة فإنَّه يمكنها أن تؤثر على الغير، كالذي يحدث في المعجزات والكرامات وغيرها. هكذا فإنَّ جوهر النبوة جامع للنشآت الثلاث، وأنَّ النبي يعلم بالقوَّة العقلية كالملائكة، ويخبر بالقوَّة النفسية كالأفلاك، كما أنَّه يحكم بالقوَّة الحسية كالملوك.

وحيث انَّ العوالم الثلاثة المذكورة متطابقة ومتحاكية بحسب منطق

السنخية، لذا فإنَّ كل ما يدركه الإنسان من عالم العقل فإنَّ له حكاية منه في عالم الأشباح الباطنية، فالصورة للجوهر العقلي هي نفس الملك الذي يراه النبي والولي. أمَّا النبي بما هو نبي فإنَّه يدرك الأمر عن طريق التجرد الصرف، وهو ذات التجرد العقلي، وبالتالي فإنَّ الولاية العرفانية تكون أفضل أجزاء النبوة[١]. ويظل أنَّ مجموع هذه القوى هي من خصوصيات الأنبياء، أمَّا آحادها فهي ممَّا يتحقق لدى غير الأنبياء، فالأولى تتحقق لدى الأولياء والحكماء، وضرب من الخاصية الثانية يوجد في أهل الكهانة والرهبنة، أمَّا الثالثة فقد تكون في الملوك ذوي الهمة وشدة البأس[٢].

وواقع الأمر نجد هنا نفس محاكاة الفلاسفة في تصورهم لحقيقة النبوة، سوى إضفاء الصبغة العرفانية عليها بدل الصبغة الفلسفية، مع بعض التعديل كما تقتضيه الطريقة العرفانية، وبالذات فيما يتعلق بموقفها من القوَّة العقلية في النبوة، إذ منحتها دوراً يفوق ذلك الذي قدمه لها الفلاسفة. فكما عرفنا أنَّ هؤلاء قدروا لهذه القوَّة حالة اتصال بالعقل الفعَّال، أو حتى الاتحاد به كأقصى حد ممكن، بينما في الصورة العرفانية تجاوز الأمر ذلك الحال ليصل إلى حالة الاتحاد والفناء بالذات الإلٰهية. وتظل الآراء هي نفسها، بما في ذلك حالة التساوق في علاقة النبوة بكل من العرفان والفلسفة تبعاً للرؤيتين. فالنبوة تحمل في ذاتها تلك القوَّة القدسية العقلية، والتي هي لدى الفلاسفة عبارة عن حقيقة الفلسفة، ولدى العرفاء عبارة عن حقيقة العرفان، فيكون النبي بنظر أولئك فيلسوفاً، وبنظر هؤلاء عارفاً. كما يظل الجزء الأفضل في النبي كونه فيلسوفاً هناك، وعارفاً هنا.

مع هذا تظل هذه الرؤية لا تمثل الموقف الغالب للعرفاء من حقيقة

---

(١) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٨، ص٣٣٥ ـ ٣٣٩. وج٧، ص١٣٥.
(٢) تفسير صدر المتألهين: مصدر سابق، ج٧، ص١٣٤.

النبوة، فهي حالة توفيقية إشراقية سعى إليها صدر المتألهين في بعض كتبه، لكنَّه لم يتوقف عندها كما سنرى.

الرؤية الثانية: إنَّ النبوة عند العرفاء، كما ينص حيدر الآملي نقلاً عن الغزالي، عبارة عن «قبول النفس القدسي حقائق المعلومات والمعقولات عن الله تعالى بواسطة جوهر العقل الأول المسمى جبريل تارة وبروح القدس أخرى، والرسالة تبليغ تلك المعلومات»[١]. وهنا نواجه ذات الإشكالية التي مرَّت معنا في فهم الفلاسفة للنبوة، وذلك من حيث قبول النفس النبوية المعلومات من العقل الكلي المفارق، سوى أنَّ جبريل هناك يمثل العقل الفعَّال الأخير في سلسلة المفارقات العقلية، في حين أنَّه هنا يمثل العقل الأول في هذه السلسلة.

لكن الآملي يذهب بعيداً ولا يكتفي بهذا القدر، إذ يصور فلسفة النبوة بحسب فهمين أحدهما أكمل من الآخر، يطلق عليهما الطريقة والحقيقة. فالنبوة بحسب أهل الطريقة، مثلما يذهب إليه القيصري من قبل، عبارة عن مظهر عدل لحقائق الأسماء والصفات. فكما يرى أنَّه لما كان للحق تعالى ظاهر وباطن، والباطن يشمل الوحدة الحقيقية التي للغيب المطلق، والكثرة العلمية حضرة الأعيان الثابتة، وأنَّ الظاهر لا يزال مكتنفاً بالكثرة دائماً، لأنَّ ظهور الأسماء والصفات من حيث خصوصيتها الموجبة لتعددها لا يمكن إلَّا أن يكون لكل منها صورة مخصوصة، وبالتالي يلزم التكثر، وحيث أنَّ كلا منها يطلب ظهوره وسلطنته وأحكامه، فإنَّه يحصل النزاع والتخاصم في الأعيان الخارجية باحتجاب كل منها عن الاسم الظاهر في غيره، الأمر الذي احتاج فيه إلى مظهر حكم عدل ليحكم بينها ويحفظ نظام العالم في الدُّنيا والآخرة ويحكم بين الأسماء بالعدالة ويوصل كلا منها إلى كماله ظاهراً وباطناً، وهو كالنبي الحقيقي

(١) أسرار الشريعة: ص٩٠. وجامع الأسرار: ص٤٥٠ ـ ٤٥١.

والقطب الأزلي أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وهو الحقيقة المحمدية ﷺ».
أمّا الحكم بين المظاهر دون الأسماء فهو النبي الذي تحصل نبوته بعد الظهور نيابة عن النبي الحقيقي.

إذن الأنبياء عليهم السلام هم مظاهر الذات الإلٰهية من حيث ربوبيتها للمظاهر وعدالتها بينها. فالنبوة مختصة بالظاهر، ويشترك جميعهم في الدعوة والهداية والتصرف في الخلق[1].

وواضح من هذه الطريقة انَّ النبوة لها طابع الألوهة، حيث تمارس دوراً تكوينياً منظماً هو أعظم وأعمق من الظاهر الذي تمارسه نبوة الأنبياء المشخصة في الدعوة والإنذار والهداية، بل أنَّ هذه الأخيرة هي حكاية عن الأولى تبعاً لمنطق المناسبة والسنخية. وسنرى ما لهذه الفكرة من تجليات.

أمّا النبوة عند أهل الحقيقة، وهو الفهم الآخر الأتم والأكمل، فإنَّها عبارة عن الخلافة الإلٰهية المطلقة، لكن مراتبها هي بحسب مراتب الشخص الذي هو مظهر تلك الخلافة. فعندهم أنَّ النبوة هي بمعنى الأنباء، والأنباء الحقيقي الذاتي الأولي ليس إلَّا للروح الأعظم الذي بعثه الله إلى النفس الكلية أولاً ثم إلى النفس الجزئية ثانياً، لينبئهم بلسانه العقلي عن الذات الأحدية والصفات الأزلية والأسماء الإلٰهية والأحكام الجليلة والمرادات الجسمية. وكل نبي من آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ هو مظهر من مظاهر نبوة الروح الأعظم، فنبوته ذاتية دائمة غير منصرمة، حيث أنَّ حقيقته هي حقيقة الروح الأعظم، وصورته هي صور تلك التي ظهرت فيها الحقيقة بجميع أسمائها وصفاتها، وسائر الأنبياء مظاهرها ببعض الأسماء والصفات، حيث تجلَّت في كل مظهر بصفة من صفاتها واسم من أسمائها، إلى أن تجلَّت في المظهر المحمدي بذاتها وجميع صفاتها

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص١٢٤. وأسرار الشريعة: ص٩٢ ـ ٩٣. وجامع الأسرار: ص٣٩١ ـ ٣٩٢.

وختمت به النبوة، وكان الرسول ﷺ سابقاً على جميع الأنبياء من حيث الحقيقة، ومتأخراً عنهم من حيث الصورة[1].

وبعبارة أخرى يمكن القول إنَّ الحقيقة المحمدية بها يقوم كل ما للأنبياء والأولياء من وجود وصور، بل أنَّ هذه الحقيقة تتجلى بصور جميع الأنبياء بما في ذلك صورة محمد وشخصه الجسماني ومن بعد ذلك صورة الأئمة والأولياء، والكل إنَّما يأخذون علمهم من تلك الحقيقة. والعرفاء يعترفون بأنَّ علومهم ومبلغ كمالهم إنَّما يتم من خلال هذه الروح المحمدية، فكما يصور ذلك صدر المتألهين، بأنَّ نفوسهم تصير عقولاً بالفعل، والعقل بالفعل هو الموجود الحقيقي والحياة العقلية الأخروية، والنبي بروحه المقدَّس سبب لوجوداتهم الحقيقية، ومبدأ لكمالاتهم العرفانية ومنشأ لفيضان الكمالين الأولي الأقدس والثانوي المقدَّس، فهو الوسط بينهم وبين الحق، ومبدأ فطرتهم في سلسلة الافتقار النزولي، كما أنَّه المرجع في كمالاتهم في سلسلة الارتقاء الصعودي. لكن الملفت للنظر أنَّ صدر المتألهين استعان ببعض الآيات ليدلُّ بها عبر التأويل على هذه الحال من الصلة بين العرفاء والروح المحمدية، إذ جاء في قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ ۗ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأحزاب: ٦]، معتبراً المراد بالمؤمنين هم العارفون أنفسهم، وانَّ النبي محمَّداً هو الأب الحقيقي لهم، ولذلك كانت أزواجه أمهاتهم مراعاة لجانب هذه الحقيقة. والأبوة هنا هي بمعنى العلية، حيث أنَّ علَّة الشيء أولى بنفس ذلك الشيء من نفسه، إذ الشيء بالقياس إلى علته بالوجوب حيث كان بالقياس إلى نفسه بالإمكان، فلو لم يكن روح النبي ﷺ علَّة لوجوداتهم الحقيقية لم يكن أولى من أنفسهم تبعاً لمنطوق الآية[2]. رغم أنَّ القياس الذي لجأ إليه هذا العارف في تأويل الآية غير

---

(١) أسرار الشريعة: ص٩٣ ـ ٩٤.

(٢) تفسير صدر المتألهين: ج٤، ص١٣٥ ـ ١٣٦.

صحيح، حيث اعتبر النبي أباً حقيقياً للمؤمنين مثلما دلل على ذلك بأمومة أزواجه، وهو ما لا يتفق مع النص القرآني الذي ينفي أبوة النبي لهم، كما في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤٠]. وإذا قيل انَّ الآية الأخيرة لا تتحدث عن الأبوة الحقيقية، قلنا فهل أنَّ الآية الأولى المستدل بها كانت تتحدث عن شيء يتعلق بتلك الأبوة أو الأمومة الحقيقية، أو الأولوية التكوينية من العلاقة السببية؟!

مهما يكن فالملاحظ أنَّ الصورة تكتمل في رسم معالم النبوة، حيث حقيقتها تصبح ليست تلك التي قيل عنها بأنَّها تأخذ العلم عن العقل الأول جبريل، إذ في هذه الحالة تصبح أعظم من العقل الأول، حيث كما سنرى انَّ هذا العقل في منظور الآملي يكون وزيراً للنبوة أو الروح الأعظم، ممَّا يمكن اعتبار الروح الأعظم عبارة عن ذلك المسمى بالصادر الأول أو الوجود المنبسط الذي به تقوم كل الخلائق والكائنات، ويكون العقل الأول على رأس هذه الكائنات. وبالتالي يصبح للنبوة خصوصية الانبساط والخلافة المطلقة التي بها يتم بناء الأشياء وتكوينها، فهي من ثم عبارة عن نبوة تكوينية قبل أن تكون نبوة قيمية معيارية تمارس دور الهداية والإنذار. ولا شك أنَّ للنبوة في هذا المعنى مظاهر تتفاوت تكاملاً بحسب منطق السنخية، وما محمَّد خاتم الأنبياء إلَّا رسول جاء على سنخ نبوة محمَّد الأولى التي تسبق جميع الأنبياء، بل والخلق أجمعين.

تلك هي نبوة العقل الأول التكوينية والتي سيتم إجلاء فهمها بربطها بقضية الولاية، حيث تصبح النبوة والولاية العرفانية تعبران عن حقيقة واحدة لها وجهان ظاهر وباطن. فمن حيث الظاهر هي نبوة، أمَّا من حيث الباطن فهي ولاية. ومثلما رأينا في علاقة الفلسفة بالنبوة بحسب الرؤية الفلسفية، حيث أنَّ الفلسفة تعبر عن باطن النبوة، وانَّ النبوة عبارة عن ظاهرها، فإنَّنا هنا نواجه نفس السياق، حيث الولاية العرفانية هي باطن النبوة، وانَّ النبوة هي ظاهرها. ومثلما كان الفلاسفة يتقدمون على

الأنبياء بالفضل من حيث العلاقة بين حقيقة الفلسفة والنبوة، فنفس الحال هنا في كون العرفاء يفضلون الأنبياء أيضاً من حيث حقيقة الولاية التي يحملونها مقارنة بالنبوة الظاهرة.

لا شك أنَّ العرفاء يقدرون للنبي محمَّد حقيقة عليا مجردة لها صفة الولاية التكوينية التي تتمثل بما يطلق عليه الإنسان الكامل الذي قال فيه بعض العرفاء أنَّه سبب إيجاد العالم وبقائه أزلاً وأبداً، دنيا وآخرة[١].

فمعنى الولاية التكوينية هي تلك السلطنة التي لها دور الخلق والتكوين للعالم بكافة شؤونه ومظاهره، فهي في فعلها تنوب عن الحق وتتوسط بينه وبين الخلق، وهي بحسب التعبير الفلسفي عبارة عن العقل الأول، أو الصادر والمتعين الأول[٢]، الذي هو من حيث العلم جامع لكل شيء، وأنَّه من حيث الفعل تقوم به السَّماوات والأرض وما بينهما، حيث يسري في كل شيء، ويمد الحياة لكل شيء، لذلك يطلق عليه (الإله الصانع) تمييزاً له عن (الإله المتعال). من هنا رأى ابن عربي أنَّ الحقيقة المحمدية هي أول التعينات، فهي النُّور الذي تجلى عن الله قبل كل

---

(١) تفسير صدر المتألهين: مصدر سابق، ج٥، ص١٢٠.

(٢) لدى بعض العرفاء انَّ التعين الأول يتمثل بمقام الأحدية، وانَّ التعين الثاني هو مقام الواحدية (الخميني: تعليقات على مصباح الإنس، ص٢٢٦). لكن لدى الآملي انَّ البحث عن المتعين الأول تارة يكون قبل أول كثرة وأخرى عندها. إذ يرى أنَّ أول تعين تعينت به الذات قبل أول كثرة فرضت في الوجود هو علمه بذاته، لأنَّه إذا صار عالماً بذاته صارت ذاته معلومة له، وكل معلوم لابدَّ أن يكون معيناً، فيكون أول تعينه علمه بذاته، بالتالي لابدَّ أن يكون هذا العلم واسطة بينهما أي بين الله من حيث هو عالم وبين ذاته من حيث هي معلومة، فيكون هناك ثلاثة اعتبارات هي اعتبارات العلم والعالم والمعلوم، وهذا عين الكثرة. إذن انَّ علمه بذاته هو سبب تعينه، وسبب تعين كل واحد من معلوماته التي هي الأعيان الثابتة، ويكون الله هو الفاعل والقابل حقيقة واعتباراً ليس غير. أمَّا من حيث الكثرة الخارجية فإنَّ الحق تعالى تعين أولاً بحقيقة واحدة قابلة للكثرة كلها، وسمَّاها بالتعين الأول والعقل والروح والإنسان الكبير والحقيقة المحمدية وما إلى ذلك، فهي كالهيولى لصور الموجودات كلها (نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٨٥).

الأشياء، ومنه تكونت سائر الأشياء. فهي عنده صورة كاملة للإنسان الكامل الجامع لجميع حقائق الوجود. وهي «الحق ذاته ظاهراً لنفسه في أول تعين من تعيناته في صورة العقل الحاوي لكل شيء. وإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر المتعين بالوجود الخارجي في صور أفراده، فمحمد هو الإنسان الباطن المتعين في العالم المعقول»[١].

وهو اسم الله، أو اسم الله الأعظم الذي به تحققت جميع المراتب والنسب والظهورات والتعينات، أو أنَّه مسمى الله الظاهر كأول متعين من تعينات الهوية الغيبية. وهو من حيث كونه متعيناً بحقيقة الإنسان الكامل فإنَّه مستغرق جميع الذوات الموجودة والنسب العدمية المفقودة والأفعال والأخلاق والنعوت والصفات المذمومة والمحمودة بحيث لا يخرج شيء أصلاً عن حيطته، لكنَّه غير متكثر بهذه الكثرة، حيث يتعالى عن الظهور بما يناقض الكمالات الإلٰهية، فإنَّ الله هو «أحدية جمع جميع الكمالات الاسمائية المؤثرة والحقائق الفعَّالة الوجوبية الوجودية لا غير». «وأمَّا غير مسمى الله خاصة ممَّا هو مجلى له أو صورة فيه، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل بين مجلى ومجلى.. وإن كان صورة فيه فالذي يسمى الله هو الذي لتلك الصورة.. ولا يقال هي هو ولا هي غيره»[٢].

وحقيقة الإنسان لدى العرفاء هو أنَّها مظهر لجميع الأسماء الإلٰهية، فكل مخلوق وموجود سوى الإنسان له حظ من بعض أسمائه دون الكل، أمَّا الإنسان فله كل الأسماء، وهو سبب تعلم الإنسان الأسماء الحسنى كلها دون الملائكة كما في الآية، ذلك لأنَّ حقيقة الإنسان مظهر جامع لمظاهر كل الأسماء، بخلاف غيره من الموجودات، حيث أنَّ كل واحد منها يعد مظهراً لبعض الأسماء، فالملائكة مظهر لأسماء السبوح والقدوس والسلام ونحوها، والشياطين مظاهر للمضل والمتكبر والعزيز والجبَّار

---

(١) الفصوص والتعليقات عليه: ج٢، ص٣٢٠ و٣٢١ و٣٢٣.

(٢) شرح الفصوص: ص٣٤١ ـ ٣٤٢.

وغيرها، والحيوانات مظاهر لأسماء السميع والبصير والحي والقدير وما إليها، وكذا انَّ النَّار مظهر للقهَّار، والهواء مظهر للطيف، والماء مظهر للنافع، والأرض للصبور، والأدوية السمية للضار، والدُّنيا مظهر للأول، والآخرة للآخر، وهكذا[1]..

وبذلك فإنَّ للإنسان حظاً في أن يكون مظهراً لجميع الأسماء الجمالية والجلالية[2]. أو هو «مظهر جميع الأسماء والصفات ومجمع كل الحقائق والآيات، فهو الكتاب الجامع»[3]. وهو المعبر عنه باسم الله الأعظم الذي يجمع هذه الأسماء على النحو الإجمالي، فهذا الاسم عبارة عن صورة الإنسان الكامل أو مظهره، وهو نفس حقيقة النبي الأكرم، فالله هو اسم للذات الإلٰهية باعتبار جامعيته لجميع النعوت الكمالية، وصورته الإنسان الكامل، وأشير إليه بقول النبي: «أوتيت جوامع الكلم»، فهو روح العالم وخليفة الرَّحمٰن[4].

---

(١) أسرار الآيات: ص٤٢. وجامع الأسرار: ص١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢) الطالقاني: أصل الأصول، ص٧٨.

(٣) إيقاظ النائمين: ص٥١.

(٤) مثلما انَّ اسم الله الأعظم يجمع جميع الأسماء الحسنى، فإنَّ صدر المتألهين اعتبر اسمي الحي والقيوم شاملين لجميع تلك الأسماء أيضاً، أي أنَّهما بالتالي يرادفان اسم الله الأعظم، فهو بصدد قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ۝٢٥٥﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]، صرَّح بأنَّ الحي القيوم مشتمل على جميع الصفات الكمالية والنعوت الإلٰهية، لأنَّ اسمه الحي مشتمل على جميع الأسماء الذاتية، فيدلُّ على وجوب الوجود ووجوب الإيجاب، ومستلزم للإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، والقيوم باعتبار أنَّ معناه مبالغة في القيام لإدامة الموجودات على وجه التمام فهو مشتمل على جميع الأسماء الفعلية كالخالقية والإبداع والتكوين والإنشاء والإعادة والتقديم والتأخير والإرسال والإنزال والبعث وغير ذلك من صفات الفعل. وبرأيه أنَّه إذا تجلى الباري بعبد بهاتين الصفتين فإنَّ العبد يصبح من المكاشفين، حيث لا يرى في الوجود إلَّا الحي القيوم، وبالتالي فإنَّ هذين الاسمين عبارة عن الاسم الأعظم لمن تجلى له (أسرار الآيات: ص٤٢ ـ ٤٤).

والإنسان الكامل حيث أنَّه جامع لجميع الأسماء فهو من هذه الناحية يجمع بين الحقيقتين الإلٰهية والعالم. فقد اعتبر العرفاء أنَّ الإنسان ناشىء على صورة الرَّحمٰن تبعاً للحديث النبوي «خلق الله آدم على صورته، أو على صورة الرَّحمٰن». وهو الحديث الذي أثبتت الدراسات الحديثة أنَّ له أثراً يهودياً في سفر التكوين.

وقد تعمد العرفاء توظيفه في نظريتهم الخاصة بالإنسان الكامل، حيث يعد الإنسان نسخة مختصرة من الحضرة الإلٰهية، ولذلك خصه الله بصورته كما في الحديث السابق. فهو صورة الحق تعالى وظهوره وتجليه، لذا فإنَّ الإنسان الكبير المتمثل بالعالم ما هو إلَّا الصورة الظاهرة لهذا الإنسان، أو أنَّه مظهر هذا الإنسان، وبالتالي يمكن القول إنَّ العالم هو صورة الحق، أي أنَّ له مناسبة ومشابهة من هذه الناحية مع الحق تعالى. فالإنسان نسخة من الصورتين الحق والعالم، حيث نشأت صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، ونشأت صورته الباطنة على صورة الحق تعالى. وإنَّ معنى صورته الظاهرة لا تشتمل فقط معنى الجسمية، وإنَّما جميع الخلقة من الجسم والروح والقوى والعقل والمعاني والصفات، وكل ما يصح إطلاق الخليفة الكامل عليه ممَّا هو سوى الله، أمَّا الصورة الباطنة فهي على صورة الحق، حيث أنَّ الإنسان الكامل يحوي جميع الأسماء الإلٰهية الفعلية الوجوبية وجميع نسب الربوبية. فهو: حق واجب الوجود وحي وعالم وقدير ومتكلم وسميع وبصير، وهكذا جميع الأسماء، ولكن بالله على الوجه الأكمل. فباطن الإنسان على صورة الله وظاهره على صورة العالم وحقائقه[١].

فليس في الكائنات من هو أعظم جمع للوجودات غيره «فهو مجلى الحق، والحق مجلى حقائق العالم بروحه الذي هو الإنسان، وأعطى

---

(١) شرح الفصوص: ص١٨٩.

المؤخر لأنَّه آخر نوع ظهر، فأوليته حق وأخريته خلق، فهو الأول من حيث الصورة الإلٰهية، والآخر من حيث الصورة الكونية، والظاهر بالصورتين والباطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الإلٰهية»(١).

ويمكن القول كما يذكر ابن عربي إنَّ الرقائق المجتمعة في الإنسان هي كل من العالم والحق، فآدم من العالم ومن الحق بمنزلة بنيه منه، إذا كانت فيه رقيقة من كل صورة في العالم تمتد إليه لتحفظ عليه صورته، ورقيقة كذلك من كل اسم إلٰهي تمتد إليه لتحفظ عليه مرتبته وخلافته، فهو يتنوع في حالاته تنوع الأسماء الإلٰهية، ويتقلب في أكوانه تقلب العالم كله، وهو صغير الحجم لطيف الجرم سريع الحركة، فإذا تحرك حرك جميع العالم، واستدعى بتلك الحركة توجه الأسماء الإلٰهية عليه(٢).

هكذا تكون نسخة الإنسان الظاهرة مضاهية للعالم بأسره، أمَّا نسخته الباطنة فتضاهي الحضرة الإلٰهية، فهو الكلي على الإطلاق والحقيقة، وهو الحد الفاصل بين الله والعالم باعتباره يمثل صورة الله، والعالم بمثابة المرآة التي تعكس تلك الصورة، وذلك لما أودعه الحق جميع الأسماء وجعله روحاً للعالم، ولهذا فهو يتصف بأنَّه قابل لجميع الوجودات قديمها وحديثها(٣)، وهويته معدة من كل شيء، لكونه أول الأسباب الفاعلية الكونية نزولاً، وأنَّه يكمل ذاته من كل شيء باعتباره آخر الأسباب الغائية الكمالية صعوداً. فالإنسان الكامل هو نسخة مختصرة جامعة لجميع العوالم الكونية والعقلية وما بينهما، من عرفها فقد عرف الكل، ومن جهلها فقد جهل الكل(٤).

---

(١) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٢) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٢٣٧.

(٣) نقش الفصوص: من رسائل ابن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م، ج١، ص١ و٢، والفصوص والتعليقات عليه: ج١، الفص الأول، ص٤٨ ـ ٤٩ و٥٥. والفص الخامس والعشرون، ص١٩٩، وج٢، ص١٢ و٣٢٩.

(٤) مفاتيح الغيب: ص٤٩٧ ـ ٤٩٨.

لذلك كان الإنسان أكمل الموجودات، فكل ما سواه يعد خلقاً إلّا هو فإنّه خلق وحق[1]. فآدم أو الإنسان هو الحق باعتبار ربوبيته للعالم واتصافه بالصفات الإلٰهية، وهو الخلق باعتبار عبوديته ومربوبيته[2]. ورغم أنَّ الله قد أضله وأخرجه من الجنَّة الروحانية كما تشير إلى ذلك بعض الآيات، إلّا أنَّ هذا لا يقدح في خلافته وربوبيته[3]. فلكل إنسان نصيب من الربوبية، وأمَّا الربوبية التامة فهي للإنسان الكامل باعتباره الخليفة وصاحب الولاية التامة، وكذلك فإنَّ له العبودية التامة[4].

فالخلافة لدى العرفاء لا تصح إلّا للإنسان الكامل. فكما ذكر الجندي من أنَّ الله قد خلق آدم على صورة الرَّحمٰن، فالعلاقة بينهما علاقة خلافة، حيث لابدَّ أن يكون الخليفة على صورة مستخلفة وإلّا فهو ليس بخليفة، وبعدها أوجد الله العالم على صورة آدم، وذلك باعتبار أنَّ العالم عبارة عن صورة تفصيل النشأة الإنسانية، وانَّ الإنسان هو صورة جمعها الأحدية، فالإنسان هو غيب العالم، والعالم شهادته وظاهره، وذلك باعتبار أنَّ الكثرة والتفرقة هي حجاب ظاهر، وأنَّ الجمعية الأحدية هي غيب باطن، وبالتالي فإنَّ الإنسان هو روح العالم وقلبه ولبه وسره الباطن[5]. وهو من حيث كونه خليفة الله فإنَّه يكون عبد الله وربّ العالم، إذ لم يؤد أحد من العالم الربوبية غيره، وما أحكم أحد غيره مقام العبودية، فعبد الحجارة والجمادات، لكونه نسخة جامعة بين الحق والخلق[6].

---

(١) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٢، ص١١ ـ ١٢.
(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢١٢.
(٣) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٠٩.
(٤) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٤٠٩. كذلك: تعليقات على شرح فصوص الحكم، ص١٧٨.
(٥) شرح الفصوص: ص١٨٣.
(٦) نقش الفصوص: من رسائل ابن عربي، مصدر سابق، ج١، ص٢. والفصوص والتعليقات عليه: ج١، ص٤٩.

فهذه هي المشابهة بين ذات الحق والإنسان، وبين هذا الأخير العالم. حتى أنَّ البعض صرح بكون ذات الحق عبارة عن إنسان إلٰهي تقليداً لما جاء به أفلوطين[1]. كما أنَّها ذاتها تستبطن فكرة الخلافة والولاية. وبالتالي فليس هناك من يمثل هذه الكمالات من المضاهات والشمول وصفات العلم والخلافة والقدرة على الإيجاد والخلق والتكوين غير صاحب الكمالات الإنسانية والوجودية المعبر عنه بالحقيقة المحمدية.

إذن انَّ فكرة الحقيقة المحمدية نابعة من فكرة الإنسان الكامل الجامع للكل، كذلك فإنَّ فكرة الولاية هي أيضاً تنبع من هذه الفكرة عبر ما استخلفه الحق له في أن يكون خليفة له في التكوين والإيجاد. فالولاية تستمد مشروعيتها من الخلافة كما يصورها الآملي، وأنَّ الخلافة هي تلك النيابة عن الله في التكوين والإيجاد، وبالتالي فإنَّ للولاية تكويناً هي تلك المسماة بالولاية التكوينية. فالآملي ينقل عن الصوفية رأيهم بأنَّ الولاية والسلطنة لا تجوز مباشرة من الذات القديمة من دون واسطة، وذلك «لبعد المناسبة بين عزة القدم وذلة الحدث»، لذا فإنَّ القديم لم يكن له بد من أن يولي ما ينوب عنه في التصرف والولاية والحفظ والرعاية، وصفة هذا النائب هو أنَّ له وجهاً في القدم يستمد به من الحق تعالى، ووجهاً في الحدث يمد به الخلق، ومن ثم فقد جعل الله على صورته خليفة يخلف عنه في التصرف، وخلع عليه جميع أسمائه، وسماه إنساناً لإمكان وقوع الإنس بينه وبين الخلق برابطة الجنسية والإنسية، كما جعل له بحكم اسمية الظاهر والباطن حقيقة باطنة وصورة ظاهرة ليتمكن بهما من التصرف في الملك والملكوت. وحقيقته الباطنة هي الروح الأعظم، وهو الأمر الذي يستحق به الإنسان الخلافة، والعقل الأول وزيره وترجمانه، والنفس الكلية خازنه وقهرمانه، والطبيعة الكلية عامله. وأمَّا صورته الظاهرة فهي صورة

---

(١) أفلوطين عند العرب: ص١٤٦. وعرشيه لصدر المتألهين: ص٢٤٠. وشرح أصول الكافي: كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسمية.

العالم من العرش إلى الفرش وما بينهما من البسائط والمركبات، وهذا هو الإنسان الكبير[1].

مع انَّه قد يقال إنَّ اعتبار العقل الأول وزير الروح الأعظم الذي هو روح النبوة أو حقيقة النبي محمَّد كما علمنا، إنَّما ينافي ما قد سبق أن صرَّح به الآملي من أنَّ النبوة عبارة عن قبول النفس القدسي حقائق المعلومات عن الله تعالى بواسطة العقل الأول. إلَّا أن يقال إنَّ الروح الأعظم أو روح النبوة هي غير ما ذكر من النبوة، فالأولى لها دلالة الولاية والخلافة بخلاف الثانية، أي تصبح للنبوة حالتان، إحداهما ظاهرة تنفعل عن العقل الأول، أمَّا الأخرى فهي باطنة يطلق عليها الولاية. كذلك فإنَّ الآملي صرَّح في محل آخر أنَّ العقل الأول هو ذاته الروح الأعظم وليس وزيره، وهو المعبر عنه بالخليفة الأعظم والقلم الأعلى والإنسان الكبير وقطب الأقطاب وآدم الحقيقي وما إلى ذلك[2].

كما نجد أنَّ صدر المتألهين قد عد الحقيقة المحمدية هي ذات العقل الأول. فعنده أنَّ محمداً هو أول وآخر سلسلة الوجودات الممكنة، أو أنَّه يمثل بداية السلسلة ونهايتها. حيث عند الإقبال والبداية هو عقل أول، فهو أول الجواهر والعقول، وقائد سلسلة العلل والمعلولات، وفاتح باب الرحمة والجود، وواسطة فيض الحق في الوجود. وهو عند الإدبار والنهاية عقل آخر هو زبدة العناصر والأصول وخاتم كل نبي ورسول، وثمرة شجرة عالم الأضداد وسائق العباد إلى منزل الرشاد ودرجة السداد وهادي الخلق إلى رضوان الله الملك الحق والمعبود المطلق. فهو بالتالي أشرف من كل الممكنات والمخلوقات بما في ذلك الملائكة المقربين[3].

والفارق بين الآملي وصدر المتألهين، هو أنَّ الأول عد العقل الأول

---

(١) أسرار الشريعة: ص٩٤.

(٢) جامع الأسرار: ص٣٨٠.

(٣) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٥، ص٧٠.

عبارة عن جبريل، وانَّ ما هو أعلى منه رتبة ودرجة هو محمد الذي إليه يستند في وزارته، رغم أنَّه عد النبوة متأثرة بهذا العقل أو جبريل. في حين أنَّ محمَّداً لدى صدر المتألهين عبارة عن نفس العقل الأول، وليس هناك ما يفوق هذا العقل سوى الحق تعالى. لكن لو اعتبرنا أنَّ الصادر الأول هو الوجود المنبسط الذي يكون العقل الأول في أعلى مراتبه، وأنَّه عبارة عن نفس هذا العقل، حيث يكون له اعتباران، أحدهما كونه يعبر عن تلك الذات المتقدمة التي ينطوي فيها العالم على نحو الإجمال، والآخر كونه عبارة عن ذلك الوجود المنبسط الذي به يظهر جميع ما في العالم على نحو التفصيل.. فلو اعتبرنا العقل الأول بهذه الصورة التوجيهية التي قربها صدر المتألهين للتوفيق بين المشربين الفلسفي والصوفي[١]، لكان ما يريده هذا الفيلسوف لا يختلف عمَّا يريده الآملي من النبوة والحقيقة المحمدية والإنسان الكامل.

وبحسب سلسلة التنزل لدى صدر المتألهين، فالأمر يبدأ من الحقيقة المحمدية التي تمثل العقل الأول، ثم بعدها الحقيقة العلوية المسماة في البداية بـ«النفس الكلية الأولية واللوح المحفوظ، وهو العقل الفرقاني، وذلك عند وجودها التجددي». وانَّ هذه الحقيقة تسمى بالنهاية بعيسى بن مريم وذلك عند وجودها البشري الجسماني. ثم بعد ذلك تستمر السلسلة بالأقرب فالأقرب من العقول والنُّفوس الكلية بعد العقل الأول والنفس الأولى، الظاهرة في صور الأنبياء والمرسلين سابقاً، وصور الأولياء والأئمة المعصومين لاحقاً، ثم بعد ذلك الحكماء والعلماء[٢].

ويفهم ممَّا سبق أنَّ هناك ثلاثة أركان تستمد رؤاها من البعد الفلسفي، وهي عبارة عن العلاقة بين كل من المبدأ الحق والعقل الأول والعالم، حيث أنَّ العقل الأول يتخذ دور الوسيط في الربط بين المبدأ

---

(١) الأسفار: ج٧، ص١١٦ ـ ١١٧. وعرشيه لصدر المتألهين: ص٢٣.

(٢) تفسير صدر المتألهين: ج٤، ص١٢٨.

الحق والعالم، أو هو عبارة عن فعل المبدأ في العالم، ولهذا عد عبارة عن الإنسان الكامل، أو الحقيقة المحمدية، وأنَّه يحمل صورة المبدأ، وانَّ العالم يحمل صورته ومظهره، وذلك انطلاقاً من منطق السنخية. لذا صرَّح ابن عربي بأنَّ الخلائق مرائي للحق تعالى، وانَّ أكمل المرائي وأعدلها وأقومها هي مرآة محمد، حيث أنَّ تجلي الحق فيها أكمل من كل تجل. فليس في الموجودات من وسع الحق سوى الإنسان الكامل أو محمد ﷺ، وما وسعه إلَّا بقبول الصورة[1]. وعليه فهو يوصي القارىء ويقول: «اجهد أن تنظر إلى الحق المتجلي في مرآة محمّد ﷺ لينطبع في مرآتك فترى الحق في صورة محمدية برؤية محمدية، ولا تراه في صورتك»[2].

على انَّ النبوة المحمدية تصبح غير متميزة عن الألوهة. فنحن هنا أمام عين واحدة هي الألوهة والنبوة. بل إذا كان العرفاء السنة يكتفون بمحمد كإله صانع وخالق لكل ما هو موجود، فإنَّ العرفاء الشيعة أضافوا إلى ذلك الأئمة من أهل البيت، وبعضهم يستشهد بحديث منسوب إلى أحد الأئمة يقول فيه: لنا مع الله حالات، هو هو ونحن نحن، وهو نحن ونحن هو[3].

وبالتالي فإنَّه سواء لدى العرفاء السنة أو الشيعة؛ يكون محمد هو ذلك الإله الذي عليه تتوقف جميع التنزلات الوجودية والخلقية. الأمر الذي يجعل التوحيد والنبوة والولاية أو الإمامة؛ كلها تندمج في وحدة هي الله في بعض تنزلاته ومراتبه. ويمكن القول إنَّ هذه الرؤية تتوافق مع الاعتبارات الفلسفية، فالنبي أو الولي يعد بحسب هذه الاعتبارات هو ذلك

---

(١) الفتوحات: مصدر سابق، ج٢، ص٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٢) الفتوحات: مصدر سابق، ص٤٣١.

(٣) أنظر مثلاً: روح الله الموسوي الخميني: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تقديم أحمد الفهري، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص١١٤.

الذي تنزل تبعاً لقاعدة الصدور (الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد)، وانَّ هذا الواحد الصادر ليس منفصلاً عن الحقيقة الإلٰهية، فليس هو من العالم ولا من الموجودات المجعولة أو القابلة للجعل والتأثير، بل شأنه شأن الإلٰه في الخلق والتكوين.

هكذا انَّ الوساطة المحمدية، وكذا وساطة الأئمة من أهل البيت، لا تقتصر على المجال الديني من التبليغ والهداية، بل أنّها تسبق ذلك من حيث الوساطة التكوينية التي بها يقوم الخلق كله، فلولاهم لاستحال أن يخلق شيء أو يظهر موجود قط[١]. وينظر البعض أنَّ فيهم تتجسد العلل الأرسطية الأربع. فعلى رأي الاحسائي أنَّهم علَّة فاعلية لكونهم نفس المشيئة الإلٰهية التي تمَّ بها خلق العالم وتكوينه، فهم الخالقون الرازقون المميتون[٢]، وانَّ علَّة الإيجاد هذه هي المحبة ذاتها، فكل موجود إنَّما هو موجود بحبهم، ومن لم يحبهم فلا يوجد قط[٣].

وهم أيضاً علَّة مادية، حيث أنَّ جميع الخلق خلقوا من مادة الشعاع القائم بأنوارهم. كذلك فهم علَّة صورية، إذ كل فرد من الخلائق إن كان طيباً فصورته من أنوار هياكلهم أو من أنوار هياكل هياكلهم وهكذا، وإن كان خبيثاً فصورته من عكس أنواع هياكلهم، وبالتالي فإنَّ تجلياتهم تكون في جميع الأشياء، وانَّ الحديث النبوي القائل (من عرف نفسه فقد عرف ربّه) يصدق عليهم، حيث أنَّ من عرف نفسه فقد عرفهم، ومعنى انَّ الله يرينا إيَّاهم في أنفسنا هو أنَّه يرينا أنَّ أنفسنا هي ذات شعاعهم وظهورهم لنا بنا، فيعرفون كما يعرف الشخص بظهور شبحه في المرآة، أمَّا المبدأ

---

(١) يوظف عرفاء الشيعة بهذا الصدد حديث الكساء وغيره لإعطاء هذا المعنى من وجود الولاية التكوينية والغائية.

(٢) أحمد بن زين الدّين الاحسائي: شرح الزيارة الجامعة، دار المفيد، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، ج١، ص٣٣٣.

(٣) شرح الزيارة الجامعة: ج١، ص٢٠٣.

الحق في ذاته فلا يمكن أن يعرف، بل يعرف بمعرفتهم، وكما يقول تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الرُّوم: ٢٧]، ويقول الإمام علي: «نحن الأعراف الذين لا يعرف الله إلَّا بسبيل معرفتنا»[(١)].

وأخيراً فهم علَّة غائية، حيث خلق الخلق لأجلهم وأنَّ إياب الناس إليهم وحسابهم عليهم[(٢)]. فهم أول السلسلة النزولية وآخرها غاية، كما أنَّ السلسلة عبارة عن تجلياتهم[(٣)]. وعليه «فكل الخلق منهم وكل الخلق بهم وكل الخلق لهم وكل الخلق إليهم، بل الخلق هم»[(٤)].

إذن انَّ الأئمة عبارة عن ذلك الإلٰه الصانع الذي تحدثت عنه الهرمسية، أو هم عبارة عن ذلك الإلٰه الابن الذي تحدثت عنه النصارى في تثليثها للأمر الواحد. ومن حيث المنظور الفلسفي فكلها تعني العقل الأول أو الصادر المنبسط العام، فما هي إلَّا تطبيقات الاعتبارات الفلسفية على العينة الدينية. والعرفان في تطبيقاته مدين في ذلك إلى تلك الوجهة من النظر.

فعندهم أنَّ أول موجود أوجده الله هو العقل، وهو ذاته عبارة عن الحقيقة المحمدية وكذا العلوية. ويوظف العرفاء في هذا الصدد عدداً من

---

(١) هناك جملة من الأحاديث المروية عن الأئمة يجملها الاحسائي كالآتي: بنا عرف الله، ولولانا ما عرف الله، ولا يعرف الله إلَّا بسبيل معرفتنا، ومعرفتنا معرفة الله، ونحن أركان توحيده (شرح الزيارة الجامعة: ج١، ص٢٥١).

(٢) شرح الزيارة الجامعة: ج١، ص١٩٠.

(٣) ممَّا جاء في وصف أهل البيت ما ذكره الشيخ الاحسائي بأنَّهم «صفات الله وأسماؤه وآلاؤه ونعمه ورحمته الواسعة ورحمته المكتوبة، وهم وجه الله الذي يتوجه إليه الأولياء، وهم اسم الله المبارك ذو الجلال والإكرام، ووجه الله الباقي بعد فناء كل شيء، والوجه الذي يتقلب في الأرض، ومقصد كل متوجه. . وهم أوعية غيبه، وهم ظاهره في سائر المراتب وجميع المعاني والمقامات. آياتهم ظاهرة في الآفاق وفي أنفس الخلق، ومعجزاتهم باهرة، وهم ملوك الدُّنيا والآخرة» (شرح الزيارة الجامعة: ج١، ص٤٨).

(٤) شرح الزيارة الجامعة: ج١، ص٢٥٢.

النصوص الدالة عليه تصريحاً وتلويحاً كأول صادر صدر عن المبدأ الحق. ومن هذه النصوص الأقوال المروية عن النبي[1]: «أول ما خلق الله نوري ـ أو روحي ـ»[2]، «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»، ومثله قول علي: «كنت ولياً وآدم بين الماء والطين»[3]، «خلقت أنا وعلي من نور واحد قبل أن يخلق الله آدم بأربعة عشر ألف عاماً»، «خلق الله روحي وروح علي بن أبي طالب قبل أن يخلق الخلق بألف عام»، «بعث علي مع كل نبي سراً، ومعي جهراً»[4].

وعلى هذه الشاكلة هناك بعض النصوص التي يوظفها العرفاء الشيعة لما يقولونه حول قدم ولاية الأئمة وباطنيتها وانَّ بها يقوم كل شيء. ومن ذلك ما ينقله العرفاء من رواية عن الإمام الصادق ـ كما في كتاب الاختصاص للمفيد ـ أنَّه قال لتلميذه المفضل بن عمر: إنَّ الله تبارك وتعالى توحد بملكه فعرف عباده نفسه ثم فوض إليهم أمره وأباح لهم جنته، فمن أراد الله أن يطهر قلبه من الجن والإنس عرفه ولايتنا، ومن أراد أن يطمس على قلبه أمسك عنه معرفتنا.. يا مفضل والله ما استوجب آدم أن يخلقه الله بيده وينفخ فيه من روحه إلَّا بولاية علي، وما كلَّم الله موسى تكليماً إلَّا بولاية علي، ولا أقام الله عيسى بن مريم آية إلَّا بالخضوع لعلي[5]. وكذا ما ينقلونه من رواية عن الإمام علي أنَّه قال: «أنا وجه الله، أنا جنب الله، أنا يد الله، أنا القلم الأعلى، أنا اللوح

---

(١) الأحاديث التي يريد أن يجمع عليها العرفاء كأول ما أوجده الحق، وهي بصدد العقل، قد ورد فيها لفظ النُّور والمداد والروح والقلم، مثل ما جاء عن النبي ﷺ قوله: أول ما خلق الله نوري. وأول ما خلق الله العقل. وأول ما خلق القلم. وأول ما خلق الله الروح. وأول ما خلق الله العرش. وأول ما خلق الله جوهر محمد. والمداد نوري (كتاب شق الجيب بعلم الغيب: مصدر سابق، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩. وجامع الأسرار: ص١٤٤ و٣٨٠. ومعارج القدس: ص١١٧).

(٢) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٥، ص١٢٣.

(٣) أسرار الشريعة: ص٩٤. وشرح الزيارة الجامعة: ج١، ص١١٣.

(٤) جامع الأسرار: ص٣٨٢.

(٥) شرح الزيارة الجامعة: ج١، ص٣٣٤.

المحفوظ، أنا الكتاب المبين، أنا القرآن الناطق، أنا كهيعص، أنا ألم ذلك الكتاب، أنا طاء الطواسين، أنا حاء الحواميم، أنا الملقب بياسين، أنا صاد الصافات، أنا سين المسبحات، أنا النون والقلم، أنا مايدة الكرم، أنا خليل جبريل، أنا صفوة ميكائيل، أنا الموصوف بـ(لا فتى)، أنا الممدوح في (هل أتى)، أنا النبأ العظيم، أنا الصراط المستقيم، أنا الأول، أنا الآخر، أنا الظاهر، أنا الباطن»[١].

علاقة الولاية بالنبوة

قلنا إنَّ العرفاء يصورون الولاية بأنَّ لها معنى مباطناً للنبوة. فالنبوة هي ظاهر الولاية، والولاية هي باطنها[٢]. أو يمكن القول إنَّ الولاية هي نوع من النبوة؛ تلك التي أطلق عليها ابن عربي (النبوة العامة)، وانَّ النبوة هي درجة من الولاية. كما يصح القول انَّ للنبوة درجتين، إحداهما دنيا، وهي الرسالة التي تختص في العلم بالشريعة. والأخرى هي الولاية التي تفوق الأولى درجة ومكانة. كذلك يصح عكس المسألة والقول بأنَّ للولاية درجتين، إحداهما النبوة الخاصة أو الرسالة، والأخرى النبوة العامة. وكما يقول ابن عربي: «النبوة والرسالة هي خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحوي عليه الولاية من المراتب»[٣]. وفي هذه الحالة يكون النبي ولياً، كما يكون الولي نبياً.

ولدى تقسيم العارف حيد الآملي فإنَّ هناك ثلاث مراتب بعضها يستبطن البعض الآخر، وهي الرسالة والنبوة والولاية. حيث أنَّ لها ظاهراً وباطناً وباطن الباطن، أي أنَّ لها قشراً ولباً ودهناً، فالقشر هي الرسالة، واللب هي النبوة، والدهن هي الولاية، وانَّ هذه الأخيرة هي باطن النبوة، وانَّ النبوة هي باطن الرسالة.

---

(١) جامع الأسرار: ص٣٨٣.

(٢) شرح الفصوص: ص٢٣٨. ومطلع خصوص الكلم: ج١، ص١٢٤.

(٣) شرح الفصوص: ص٤٩٣.

وبالتالي فإنَّ الولي باطن النبي والنبي باطن الرسول. وانَّ كل رسول نبي، وكل نبي ولي، لكن من غير عكس، أي ليس كل نبي رسولاً، ولا أنَّ كل ولي نبي. وأعظم هذه المراتب الثلاث هي الولاية ثم النبوة ثم الرسالة، وذلك تبعاً لغور الباطن. وعلى شاكلة هذه المراتب هناك الشريعة التي هي دون الطريقة، وهذه دون الحقيقة. وكذا الوحي فإنَّه دون الإلهام، وهذا دون الكشف. وكذا الإسلام فإنَّه دون الإيمان، وهذا دون الإيقان[1]. إذن لدى العرفاء أنَّ الولاية أعظم من النبوة والرسالة.

وكما يقول ابن عربي: إنَّ «الولي فوق النبي أو الرسول»[2]. وحيث يعظم العرفاء الولاية قبال النبوة فإنَّهم لا يعنون بذلك تعظيم الأولياء على الأنبياء، وإنَّما يرون أنَّ في النبي مرتبتين إحداهما باطنة وهي الولاية، وأخرى ظاهرة وهي النبوة أو الرسالة. ومن حيث المقارنة ذكر ابن عربي أنَّ كون الرسل أولياء عارفين أرفع من كونهم رسلاً، حيث أنَّ الولاية والمعرفة تحصرهم في بساط المشاهدة في الحضرة المقدَّسة، والرسالة تنزلهم إلى العالم الأضيق ومشاهدة الأضداد ومكابدة الأسماء الإلٰهية القائمة بالفراعنة الجبابرة. كما أنَّ لمرتبة الولاية أفضلية على مرتبة الرسالة، حيث أنَّ مرتبة الولاية والمعرفة لها جهة حقانية، وبالتالي فهي أبدية ودائمة الوجود، ومرتبة الرسالة لها جهة خلقية، لذلك فهي منقطعة غير أبدية، حيث تنقطع بالتبليغ، والفضل للدائم الباقي، وانَّ الأولى متعلقة بالآخرة، بينما الثانية تتعلق بالنشأة الأولى الدنيوية، لأنَّ بخراب الدُّنيا يرتفع التكليف فلا تبقى إلَّا الولاية. كما أنَّ الولي العارف مقيم عنده، والرسول خارج، وحالة الإقامة أعلى من حالة الخروج[3].

---

(١) جامع الأسرار: ص٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٢) شرح الفصوص: ص٤٩٢.

(٣) كتاب القربة: من رسائل ابن عربي، ج١، ص٨ ـ ٩. وكتاب مقام القربة: ضمن رسائل ابن عربي (١)، ص٢٤٢. ومطلع خصوص الكلم: ج٢، ص١٣٩ ـ ١٤٣. وجامع الأسرار: ص٣٨٦ و٣٨٩.

ومن المبررات التي أدلى بها ابن عربي في ترجيح الولاية على النبوة ما ذكره من أنَّ الولي هو صفة من صفات الله كما جاء في النص القرآني، حيث سمى الحق نفسه (الولي الحميد)، ولم يرد من صفاته النبي أو النبوة، ولهذا انقطعت النبوة والرسالة ولم تنقطع الولاية، وذلك باعتبار أنَّ اسم الولي يحفظها، فهي ثابتة لا تزول أزلاً وأبداً، إذ لو انقطعت الولاية لم يبق لها اسم، مع أنَّ الولي هو اسم باق لله تعالى. وعلى عكس ذلك النبوة حيث أنَّها من الصفات الزمانية والمكنية لذلك فإنَّها تنقطع بانقطاع زمن النبوة والرسالة. وللولاية من الشمول بحيث أنَّ من درجاتها النبوة والرسالة، وإن كانت اليوم لا يصل إلى درجة النبوة الخاصة بالتشريع أحد لأنَّ بابها مغلق، فللولاية حكم الأول والآخر والظاهر والباطن بنبوة عامة وخاصة وبغير نبوة[1].

على ذلك اعتبر العرفاء أنَّ ولاية النبي محمد هي أكمل وأتم وأعظم من نبوته ورسالته وتشريعه[2].

ومثلما أنَّه لابدَّ للنبي من ولاية، فإنَّه لابدَّ للولي العارف من نبوة، وإلَّا فإنَّه غير معول عليه، وكما يقول ابن عربي من أنَّ «كل ولاية لا تكون نبوة لا يعول عليها»[3]. وتأتي نبوة الولي العارف من حيث أنَّ طبيعة الولاية عبارة عن نبوة عامة غير منقطعة، وذلك بخلاف الحال مع النبوة الخاصة بالتشريع، وبالتالي كان الأولياء الكاملون أنبياء تابعين. إذ النبوة مقام يعطى للنبي المشرع كما يعطى لغيره من التابعين الذين يجرون على سنته، وهو باتباعه ذلك يكون قد أخذ النبوة بالاكتساب، حيث لم يأته شرع من ربه يختص به ولا شرع يوصله إلى غيره، مثلما هو الحال مع هارون مقارنة مع موسى. فهذا هو معنى اكتساب النبوة، حيث يأتي

---

(١) الفتوحات، ج٣، ص١٠٠. ومطلع خصوص الكلم، ج١، ص٢٤٣.

(٢) شرح الفصوص: ص٤٩٢. ومطلع خصوص الكلم: ج٢، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

(٣) رسالة لا يعول عليه، من رسائل ابن عربي، ج١، ص١٠.

بالاتباع ولا يختص بتشريع[1]. لذا فإنَّ ابن عربي لا يعد نفسه وغيره من العرفاء المسلمين الكاملين أنبياء بالمعنى الخاص الذي هم فيه مشرعون، وإنَّما وارثين وتابعين لولاية محمَّد ﷺ. وهو في مقدمته لكتاب (فصوص الحكم) أعلن أنَّ ما أتى به إنَّما من محمد أمره أن يتلوه على الناس لينتفعوا به[2]. وقد صرَّح بأنَّ لهذه الأمة أولياء أطلق عليهم أنبياء الأولياء[3].

ممَّا يعني أنَّهم أنبياء بالمعنى العام للنبوة، ولهم وظائف ما للنبي إذا ما استثنينا التشريع، حيث أنَّهم يسمعون الوحي (جبريل) ويسألون النبي ويصححون الأخبار[4]، ولهم فوق ذلك كرامات هي معجزاتهم كأولياء مثلما للنبي معجزاته كنبي.

ولعلَّ العرفاء مضطرون لنفي النبوة التشريعية من قائمة وظائفهم العرفانية لاعتبارات التقية، وذلك كي لا يتهموا باستحداث أديان جديدة. وإلَّا فمن حيث الاتساق انَّ نبوة التشريع ليست بعزيزة عليهم طالما أنَّ مقامهم يفوق مقام هذه النبوة نظراً لولايتهم، وأنَّهم مطلعون على الغيب ومتصلون بالقطب الأزلي للولاية، وهو الحقيقة المحمدية. فلو أخذنا بهذه الاعتبارات حق أن يكون كل ولي عارف نبياً، مثلما يكون كل نبي ولياً عارفاً.

* * *

---

(١) الفتوحات: مصدر سابق، ج٢، ص٦. ويقول الجندي في هذا الصدد: «لما كانت النبوة نسبة بين الخلق والنبي فهي منقطعة ولا بد أي لا ينزل الملك إلى أحد بعد رسول الله ﷺ بشريعة مخالفة لهذه الشريعة أبداً، فهي منقطعة لذلك. وأمَّا الولاية فغير منقطعة، لأنَّ الأخذ عن الله وإلقاؤه وتجليه وتعليمه وإعلامه وإلهامه غير منقطعة أبداً عن أولياء الله، لأنَّ الله سمى نفسه بالولي الحميد، ولم يسم بالنبي ولا الرسول» (شرح الفصوص: ص٢٣٩ ـ ٢٤٠).

(٢) شرح فصوص الحكم: ص١٠٩ و١١١ و١١٢. وفصوص الحكم والتعليقات عليه: ج١، ص٤٧.

(٣) الفتوحات: دار إحياء التراث العربي، ج١، ص٢٠٣.

(٤) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

على انَّ بين الولاية العرفانية والنبوة عنصراً مشتركاً هو كشف حقائق الوجود بقوَّة قدسية تفوق العقل. وقد كان الغزالي يرى انَّ فوق العقل طوراً للكشف فيه تشاهد أرواح الأنبياء والملائكة وسماع أصواتهم وغير ذلك. وقد ذكر ابن عربي في (رسالة الأنوار) انَّ بين النبوة والولاية ثلاثة مشتركات، أحدها أنَّ العلم عندهما هو علم من غير تعلم كسبي، والثاني انَّ الفعل لديهما هو فعل بالهمة بخلاف ما جرت عليه العادة بوجود الأثر المادي في التأثير الفعلي، أي انَّ الفعل عندهما هو فعل خارق للعادة. أمَّا الثالث فهو انَّهما يريان عالم الخيال في الحس المشهود خلافاً لسائر الناس. لكن مع هذا فإنَّهما يفترقان بمجرد الخطاب، حيث أنَّ مخاطبة الولي غير مخاطبة النبي. وهو يرى أنَّ كل ولي لله فإنَّه يأخذ بوساطة روحانية نبيه الذي هو على شريعته، ومن ذلك المقام يشهد[١]. لكنَّه في الفصوص والفتوحات ذهب إلى أنَّ الكل يأخذون من مصدر واحد كما سنعرف.

مهما يكن فإنَّ الاعتراف بمشاركة الأولياء للأنبياء بمزية العلم بالحقائق ومشاهدة عالم الخيال، وكذا التأثير على العالم الجسماني بالهمة ممَّا يطلق عليه المعجزات والكرامات، كل ذلك يجعل من الولي تعبيراً آخر عن النبي، والعكس صحيح أيضاً، وبالتالي جاز أن لا يسد باب النبوة مثلما أنَّ باب الولاية غير مسدود، رغم أنَّ الولاية مكتسبة بالرياضات والمجاهدات، بخلاف النبوة الخاصة بالتشريع، حيث تأتي مباشرة من غير اكتساب.

ويظل انَّه بنظر العرفاء أنَّ العارف أفضل من النبي في نبوته الخاصة بالتشريع، وذلك تبعاً لفضل الولاية على النبوة الخاصة. فالولي على قسمين كما يذكر الآملي: أحدهما هو الذي تكون ولايته أزلية ذاتية

---

(١) رسالة الأنوار: من رسائل ابن عربي، ج١، ص١٥ ـ ١٦.

حقيقية، ويسمى بالولي المطلق، وهو القطب الأعظم. أمَّا الآخر فهو الذي تكون ولايته مستفادة من ذلك الولي المطلق، ويسمى بالولي المقيد، وهو الإمام أو الخليفة. وكلا القسمين يرجعان إلى حقيقة نبينا محمَّد ﷺ وورثته من أهل بيته. وحيث أنَّ النبوة مختومة من حيث الأنباء فلم يبق إلَّا الولاية من حيث التصرف في النُّفوس أبد الآباد، حيث يكون هذا التصرف إلى غير نهاية، إذ باب الولاية مفتوح وباب النبوة مسدود كالذي اطلعنا عليه[١].

فمن هذه الناحية يعتقد العرفاء الشيعة بأفضلية الأولياء الأئمة من أهل بيت النبوة على سائر الأنبياء باستثناء نبينا محمَّد، ومنه يرى بعض العرفاء السنة أفضلية ولاية عرفائهم على أولئك الأنبياء، ومن ذلك أنَّ ابن عربي نصب نفسه كولي يفضل سائر الأنبياء بفضل مقام تبعيته لولاية النبي ﷺ على جميع سائر الأنبياء والمرسلين. إذ جعل من نفسه خاتماً للأولياء على غرار خاتمية محمَّد للأنبياء، ورأى بحسب هذه الخاتمية التابعة لنبينا محمَّد؛ انَّ كل نبي أو رسول أو ولي إنَّما يرث منه العلم الباطن باعتباره خاتماً للأولياء، وهو بدوره ورثه مباشرة من نبع الفيض؛ روح محمد أو الحقيقة المحمدية[٢]. فقد أعلن بأنَّ الرسل لا تشهد العلم «إلَّا من مشكاة خاتم الأولياء، فإنَّ الرسالة والنبوة ـ أي نبوة التشريع ورسالته ـ ينقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً. فالمرسلون من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلَّا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء»[٣].

وبعبارة أخرى، تبعاً لهذه الرؤية فإنَّه يمتنع وصول أحد من الأنبياء وغيرهم إلى الحضرة الإلٰهية ما لم يكن ذلك بالولاية. وهي من حيث

(١) أسرار الشريعة: ص٩٩ ـ ١٠٠.
(٢) الفصوص والتعليقات عليه: ج٢، ص٢٤ ـ ٢٥، وج١، الفص الثاني، ص٦٢.
(٣) شرح الفصوص: ص٢٣٨ و٢٣١. ومطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

جامعية الاسم الأعظم تكون لخاتم الأنبياء، ومن حيث ظهورها بتمامها في الشهادة تكون لخاتم الأولياء، فصاحبها واسطة بين الحق وجميع الأنبياء والأولياء[1].

ولا شك أنَّ هذا المعنى يعطي لخاتم الأولياء ما ليس لخاتم الأنبياء من الفضل والرتبة، سواء كان الخاتم بالولاية العامة كما يتمثل بعيسى، أو بالولاية الخاصة المقيدة كما يتمثل بابن عربي ذاته[2]. وفعلاً فإنَّ هذا الشيخ جعل خاتميته للأولياء تفضل خاتمية الرُّسل، أو أنَّ مقام ختمه للأولياء يعلو مقام ختم النبي للرسل، وذلك من حيث رسالته لا ولايته. فهو يتفوق على النبي ﷺ كرسول مشرع، وإن كان دونه من حيث الولاية. وكما يقول: «وإنك ان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من الشرائع، فذلك لا يقدح في مقامه، ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنَّه من وجه يكون أنزل، كما أنَّه من وجه يكون أعلى». وقد أيد كلامه هذا بشواهد حسية تاريخية، مثل فضل عمر في حكمه بمثل ما حكم به الله في قتل أسرى بدر، وكان رأي النبي هو العكس، وكذا أنَّ النبي قال في تأبير النخل: «أنتم أعلم بأُمور دنياكم»[3]. وكل ذلك يعود إلى اختلاف المقامات، وانَّ العارف والولي يمكنه الترقي من مقام إلى مقام آخر غيره حتى يصل إلى بغيته في الفناء في التوحيد الذي هو أرقى المقامات، كالذي سنتحدث عنه قريباً.

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٤٣.

(٢) شهد الشيخ ابن عربي في الفصوص وغيره من الكتب على نفسه وعلى النبي عيسى بختم الولاية، إذ عد نفسه خاتم الأولياء بالولاية الخاصة، وانَّ عيسى هو خاتمهم بالولاية العامة، فذكر أنَّه اجتمع مع جميع الأنبياء حين أقام بقرطبة حيث بشره هود بأنَّ الأنبياء اجتمعوا لتهنئته على ختمه للولاية. وهو في الفتوحات شهد لعيسى بالولاية العامة ولرجل في عصره ادعى أنَّه شاهده وجالسه، وقد عده أقل رتبة من عيسى (الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٢٤٣).

(٣) شرح الفصوص: ص٢٤٠ ـ ٢٤١. ومطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٤٤ ـ ٢٤٥.

الاتحاد وتعدد مقامات الأنبياء والعرفاء

عرفنا فيما مضى انَّ الحقيقة الواحدة لها تنزلات متفاوتة بالكمال والنقص والعلَّة والمعلولية. وحقيقة الإنسان لا تبعد عن هذه الاعتبارات، حيث تتضمن عدداً من المقامات المتفاوتة اعتماداً على درجة الكمال والرقي.

فبحسب نظرية الاتحاد يمكن للعارف أن يترقى من مراتب العقول والنُّفوس إلى أقصى الغايات؛ مسافراً من المحسوسات إلى الموهومات ثم منها إلى المعقولات حتى يتحد بالعقل الفعَّال بعد تكرر الاتصالات وتعدد المشاهدات[1]، الأمر الذي يفضي إلى جواز اتحاده وفنائه في ذات المبدأ الحق، فيكون له بذلك مقامات متعددة تتفاوت بالكمال، وإن كانت تتطابق في الحقيقة وفقاً لمنطق السنخية.

وكذا هو الحال مع الأنبياء ومنهم نفس نبينا محمد ﷺ، فكما جاء عن صدر المتألهين أنَّه في مقام «قاب قوسين أو أدنى» عقل بسيط قرآني متحد مع المعقولات كلها، وهو قلم الحق الأول وكلمة الله التامة التي فيها جوامع الكلم كما جاء في قوله ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم». وفي مقام آخر هو لوح نفساني فيه تفاصيل العلوم وصور الحقائق المرسومة من قبل قلم الحق الفعَّال[2]. وهو في جميع المقامات تارة يأخذ الكلام عن الله مباشرة بلا واسطة ملك[3]، وتارة ثانية بواسطة جبريل[4]، وثالثة في مقام غير هذا المقام الإلٰهي الشامخ[5]،

---

(١) مقدمة رسائل فلسفي: ص٤.

(٢) أسرار الآيات: ص١٣.

(٣) كما قال سبحانه: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَا أَوْحَىٰ ۝١٠ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ۝١١ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ۝١٢﴾ [النجم: ٨-١٢].

(٤) كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٧﴾ [النجم: ٣-٧].

(٥) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ۝١٦ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۝١٧ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ۝١٨﴾ [النجم: ١٣-١٨].

وأخيراً أنَّه كان يسمع كلام الله في هذا العالم الحسي[1]. فعلى ذلك تكون هناك مقامات أربعة للنبي ﷺ في أخذه واستماعه للكلام الإلٰهي[2].

وبسبب تلك المقامات المتفاوتة والمتفقة الحقيقة، اعتبر صدر المتألهين أنَّ للأنبياء نوعاً واقعاً بين الإنسان والملك، أو هو في الحد المشترك بين عالمي الملك والملكوت، فإنَّهم كالملائكة في اطلاعهم على ملكوت السماوات والأرض، وكالبشر في أحوال المطعم والمشرب والمنكح، فمثلهم كمثل المرجان حيث أنَّه كالحجر والنخل في الوقت نفسه. لذلك فسر قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ [الأنعَام: ٩][3].

وبهذا استطاع فيلسوفنا أن يجمع بين اعتبار النبي ﷺ كسائر الناس في صفته البشرية على ما صرحت به النصوص القرآنية وبين اعتباره غيرهم على ما هو طريقة الصوفية والعرفاء. فاعتبر النبي ﷺ في قوله على ما روي عنه: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» قد أخبر عن حاله ومرتبته الباطنية، وعد هناك حالاً آخر غير ذلك المقام؛ كما جاء في بعض الآيات مثل قوله تعالى: ﴿...وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأحقاف: ٩]، وقوله سبحانه: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [الأعرَاف: ١٨٨][4]. وقد أفضى به ذلك التلفيق إلى أن يأول سياق بعض الآيات ويحكم بكفر من اعتبر النبي ذا حقيقة بشرية، فذكر يقول:

---

(١) كما في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٢-١٩٦].

(٢) أسرار الآيات: ص٥٣.

(٣) أسرار الآيات: ص١٥٤ ـ ١٥٥.

(٤) أسرار الآيات: ص١٧٢ ـ ١٧٣.

«لا شبهة في أنَّ نفس من هو خير الخلائق لا تساوي في الحقيقة النوعية لنفس من هو شر الخلائق.. واعلم أنَّ الله قد حكم بكفر من قال بأنَّ نفس النبي ﷺ مماثلة لنفوس سائر البشر في قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُۥ كَانَت تَّأۡتِيهِمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَقَالُوٓاْ أَبَشَرٞ يَهۡدُونَنَا فَكَفَرُواْ وَتَوَلَّواْۚ﴾ [التغابن: ٦]، وقوله تعالى: ﴿فَقَالُوٓاْ أَبَشَرٗا مِّنَّا وَٰحِدٗا نَّتَّبِعُهُۥٓ إِنَّآ إِذٗا لَّفِي ضَلَٰلٖ وَسُعُرٍ ٢٤﴾ [القمر: ٢٤]، وأمَّا قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ﴾ [الكهف: ١١٠]، فإنَّما ذلك بحسب هذه النشأة الظاهرة»[١].

كذلك فبحسب نظرية المقامات المتعددة علَّل امتناع النبي ﷺ عن إجابة اليهودي الذي سأله عن معنى الروح في قوله تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥]، علل ذلك بأنَّه يرجع إلى محدودية السائل وعدم استيعابه، باعتبار أنَّ النبي وكذا العارفين إذا ما عبروا من مقام إلى مقام، كإن يعبروا من عالم الروح ليصلوا إلى ساحل بحر الحقيقة، فإنَّهم بذلك يعرفون عالم الأرواح وما دونها بأنوار مشاهدات صفات الجمال، وإذا ما فنوا بسطوات الجلال عن أنانية وجودهم ووصلوا إلى لجة بحر الحقيقة فإنَّهم يكاشفون بهوية الحق، وإذا ما استغرقوا في بحر الهوية الأحدية وبقوا ببقاء الألوهية فإنَّهم يعرفون الله بالله، فيوحدونه ويقدسونه ويعرفون به كل شيء، كما هو مسؤول دعاء النبي ﷺ فيما روي عنه أنَّه قال: «ربي أرني الأشياء كما هي»[٢].

لهذا فقد قام بتأويل الآية التي تقول: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٥٢﴾ [الشورى: ٥٢]، ففسرها بأنَّها تعني ما كنت تكتسب بالدراية والفهم صورة ما في الكتب العلمية، ولست تتعلم

(١) أسرار الآيات: ١٤٣ ـ ١٤٤.
(٢) أسرار الآيات: ص١٠٥ ـ ١٠٦.

الإيمان من معلم غير الله، ولكن جعل الله قلبك نوراً عقلياً تتنور به حقائق الأشياء ويهتدى به إلى ملكوت الأرض والسماء[١].

ومن ذلك أيضاً أنَّ صدر المتألهين قام بتأويل آية عدم تمكن موسى من رؤية الحق تبعاً لاختلاف المقامات. فالقرآن الكريم صريح في نفي إمكان الرؤية الإلٰهية حتى بالنسبة إلى الأنبياء كالنبي موسى رغم مكانته الشامخة[٢]، لكن بحسب المفاهيم الوجودية فإنَّ كل موجود يرى الحق ويشاهده بحسب وعائه الخاص. إذن انَّ مسألة شهودالحق ورؤيته قد تثير بعض المشاكل المتعلقة مع النص الديني، وهذا ما دعا فيلسوفنا إلى محاولة التوسط والتوفيق بين صراحة النص وبين مضامين تلك المفاهيم القبلية، حيث أجاب بأنَّ موسى إنَّما كان يرى الحق تعالى بما هو متجل للأولياء، وأراد أن يراه في صورة التجلي التي لا يدركها إلَّا الأنبياء، وحيث أنَّ الأنبياء متفاوتون في مقام المشاهدة، فبعضهم لم ينل ما يناله البعض الآخر، لذا أراد موسى أن يرى الحق سبحانه على الوجه الذي يطلبه مقامه كنبي، لأنَّه كولي يراه دائماً ولا يمكن طلب المحصول عليه[٣]. رغم أنَّ هذا الجواب بعيد عن الإقناع، لأنَّ الله سبحانه قد أسند رؤيته إلى استقرار الجبل، وبحسب المفاهيم الوجودية لم يكن الجبل أعظم إدراكاً من موسى حتى يسند ويعول عليه. وبالتالي فما ذلك إلَّا التأويل الذي نهى عنه هذا العارف كالذي سنطلع عليه فيما بعد.

* * *

على العموم نخلص ممَّا سبق إلى انَّ العارف وكذا النبي والولي

---

(١) المصدر السابق: ص١٨.

(٢) مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿...قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًاۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

(٣) مفاتيح الغيب: ص١٩١.

بإمكانه الاتحاد بحسب المقامات المتعددة، لا فقط مع العقل الفعّال بل حتى مع ذات الحق والفناء فيه.

وكما سبق أن ذكرنا بأنَّ صدر المتألهين وإن كان ينكر الحلول والاتحاد، فإنَّما يريد بذلك وجود أمرين مختلفين، أمَّا مع وجود حقيقة واحدة غير متعددة فالاتحاد عنده من الضرورات العرفانية، فهو لا يعني اجتماع أمرين معاً، بل هناك رقائق تذهب وتتكامل فتتحد وتفنى في الحقائق التي هي أعلى منها، دون أن تترك محلها خالياً، بل تنشأ أبدالها من الرقائق الأخرى لتحل مكانها وتتخذ دورها على سبيل الخلق والإعادة. وانَّ العارف والولي يمكنه الترقي بفعل سلسلة الاتحادات فيتحول من مقام إلى مقام آخر أعلى حتى يصل إلى آخر المقامات، وهو مقام المعاد والفناء. رغم أنَّه في تفسيره لسورة البقرة نفى أن يكون هناك أكثر من مقام لغير الإنسان الكامل، فالملك والإنسان والشيطان والحيوان وغيرها كلها ليس لها إلَّا مقام واحد فقط، وهو أنَّ كلا منها يكون تابعاً لاسم إلٰهي واحد هو ربه الخاص لا يتعداه، أمَّا تعدد المقامات فهي من خاصة ذلك الكامل(١).

وقد ذكر بعض المحققين من العرفاء انَّ الخلق اتصف أولاً بالوجود ثم العلم فالقدرة فالإرادة فالفعل، وحيث أنَّ المعاد هو عود إلى الفطرة الأصلية والرجوع إلى نقطة البداية، فلابدَّ على ذلك أن تنتفي تلك الصفات على التدريج والترتيب المعاكس. على هذا فإنَّ السالك العارف لابدَّ أن ينتفي منه الفعل أول الأمر، فيكون تقياً زاهداً في الدُنيا. ثم بعد هذا المقام لابدَّ أن ينتفي منه الاختيار والإرادة، حيث يستهلك إرادته في إرادة الله. وبعده لابدَّ أن تنتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولاً ولا قوَّة وقدرة مغايرة لقوَّة الحق وقدرته، فيكون في مقام التوكل والتفويض.

---

(١) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٣، ص٤١١ ـ ٤٢١.

وبعده لابدَّ أن تنتفي منه صفة العلم لاضمحلال علمه في علم الله، وهو مقام التسليم. وهو مقام أهل الوحدة والذي هو أجل المقامات وأفضلها، حيث أنَّه عبارة عن الفناء في التوحيد[1]. وبذلك تكون مقامات الأنبياء والعرفاء مقامات منبسطة بانبساط الوجود الواحد مثلما قدمنا.

* * *

إذن بحسب الرؤية الوجودية انَّ النبوة يتجسد فيها الإلٰه بكل ما يحمله من علم وفعل. فمن حيث العلم انَّ العلم الإلٰهي شامل لكل شيء مثلما فصلنا الحديث عنه في الفصل الثاني، وكذا هو حال العلم في النبوة، حيث أنَّ لها هذا المعنى الشمولي، وذلك بما تمتلكه من العقل الفلسفي كما يصوره لنا الفلاسفة في اتصال النبي بالعقل المفارق الفعَّال، أو بما لديها من العقل العرفاني كالذي يصوره لنا العرفاء في جعل النبوة بمنزلة العقل الأول أو الروح الأعظم.

أمَّا من حيث الفعل فيمكن القول إنَّ الألوهة في النبوة بادية الظهور. فهي لدى التصور الفلسفي نابعة عن اتصال النبي بالعقل المفارق الفعَّال، وهو إلٰه البشر الذي يتوسط بالنيابة عن المبدأ الحق[2]، ومنه يكتسب النبي القدرة على الخلق والتكوين كما يظهر ذلك في صنع المعاجز والكرامات. وتبلغ الألوهة أوجها عند القول باتحاد النبي مع العقل الفعَّال، حيث يكون هذا هو ذاك؛ مثلما يصرح به بعض الفلاسفة أحياناً. أمَّا لدى التصور العرفاني فالأمر أعمق من السابق، ذلك أنَّ الألوهة بحسب التصور الفلسفي لا تتجاوز حدود العقل الفعَّال الأخير، لكنَّها في المعنى العرفاني تندك في الوسيط الذي تقوم به الخلائق كلها، وهو المعبر عنه بالإلٰه الصانع والوجود المنبسط والفعل الشامل والحق المخلوق به والمشيئة الإلٰهية واسم الله الأعظم ومسمى الله وغير ذلك.

---

(١) أسرار الآيات: ص٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٢) السياسة المدنية: طبعة انتشارات الزهراء، ص٨٠.

وبحسب الفهم الوجودي انَّ الوظيفة الجوهرية للنبوة ليست معيارية كالتي تتعلق بإصلاح الناس في سلوكهم وأخلاقهم ومعاملاتهم الفردية والاجتماعية، بل هي وظيفة وجودية حتمية تتعلق بكل من العلم والإيجاد تبعاً لتسلسل مراتب الوجود، فغرضها إمداد التنزلات العلمية وإيصالها إلى النُّفوس البشرية حتى يتم لها السعادة بفعل الفيض العلمي الذي تقتبسه من فوق، وهي من هذه الناحية مختصة بتكميل النوع البشري[١]. ذلك أنَّها تلعب دور الوسيط العلمي في ربط النُّفوس بالعالم العلوي. وهي من حيث العلم تحكي السيرة الذاتية لطبيعة المبدأ الحق، كما أنَّها من حيث الفعل تحاكي ما يقوم به هذا المبدأ من إيجاد العالم والتأثير فيه. لكن لما كانت السيرة الذاتية للمبدأ الحق هي العلم بذاته، وانَّ هذا العلم سبب الإيجاد والصنع كالذي اطلعنا عليه من قبل، لذا فإنَّ النبوة هي على هذا النحو من السيرة، أي أنَّها علم وإيجاد. وهي من حيث كونها علماً فإنَّها تؤثر وتوجد. فالنبي ـ إذن ـ عالم بالموجودات وصانعها بقدر ما له من العلم بها.

وبعبارة أخرى أنَّ اتصال الفلاسفة والعرفاء بالعلَّة التكوينية للعالم، والتي هي لدى الفلاسفة عبارة عن العقل الفعَّال الأخير، ولدى العرفاء عبارة عن العقل الأول وما شاكله.. يجعل منهم آلهة في العلم والتكوين، إذ يعرفون كل شيء، وبوسعهم خلق كل شيء، وذلك من منطلق انَّ العلم هو علَّة الإيجاد والتكوين، أو من منطلق انَّ الاتصال بالعلَّة يكسب المتصل صفاته الشبيهة، الأمر الذي به يوظفون ما يروى: (عبدي أطعني تكن مثلي تقل للشيء كن فيكون). فكيف بالقائلين بنظرية الاتحاد، إذ يصبح العارف والفيلسوف هو ذاته عبارة عن ذلك العقل الذي هو علم بكل شيء، وفعله سار في كل شيء.

---

(١) شواكل الحور في شرح هياكل النُّور: مصدر سابق، ص٢٤٦.

خلاصة الفصل الخامس

نستخلص ممَّا سبق النقاط التالية:

- إنَّ درجة النبوة لدى الرؤيتين الفلسفية والعرفانية لا تفوق درجة ما عليه رتبة الفلاسفة وكذلك العرفاء. وانَّ الأنبياء في الوقت ذاته هم فلاسفة بحسب الرؤية الأولى، وعرفاء بحسب الرؤية الثانية. وانَّ المكانة التي يحظونها بفلسفتهم وعرفانيتهم هي أعلى وأهم من كونهم يحملون رتبة النبوة.

- إنَّ العرفاء من جانب آخر هم أنبياء، وانَّ النبوة لم ولن تنقطع قط، وذلك بفضل الولاية العرفانية التي هي الدرجة العليا من النبوة. وضمن الإطار الفلسفي انَّ الذي يناسب الروح الحكمية هو ضرورة أن يكون الفلاسفة أنبياء من دون عكس. بمعنى أنَّ الأنبياء بوسعهم أن يكونوا فلاسفة ما لم تكتمل عندهم القوَّة العقلية التي يتحلى بها الفلاسفة. وبالتالي فإنَّ النبوة بحسب هذه الروح غير قابلة للانقطاع.

- إنَّ نفس النبي بحسب الرؤية الفلسفية عبارة عن نفس جامعة لقوى إدراكية ثلاث، هي قوى الإحساس والتخيل والتعقل. وانَّه بقوَّة التخيل يتصف بالنبوة، وبقوَّة التعقل يتصف بالفلسفة، وبجمع القوتبن يكون أكمل الناس وأسعدهم درجة، حيث يجمع ما بين

النبوة والفلسفة. وهما قوتان تشاكل الأولى منهما الثانية وتحاكيها، إذ تكتمل القوَّة الفلسفية (العقلية) بفيض العقل الفعَّال، ومنه يترشح الفيض إلى القوَّة النبوية (الخيالية)، فيصدر عنها الأمثال والرموز على شاكلة ما عليه القوَّة العقلية.

- من الواضح انَّ الفيلسوف بحسب الرؤية الفلسفية له مزايا ووظائف تفوق تلك التي للنبوة. فكشف الحقائق والتعامل مع الباطن والقيام بدور القيمومة هي كلها من مهام الفيلسوف لا النبي. ذلك انَّ لهذا الأخير وظائف تتعلق بالتعامل مع الظاهر والأمثال والرموز التي تقرب المفاهيم الدينية إلى أذهان الناس بالإقناع رغم أنَّها تخلو من الحقيقة.

- إنَّ الغاية التي يتحراها الفيلسوف هي أن يتشبه بالإٰله فيكون عقله عبارة عن العلم بكل شيء. ذلك أنَّه يتصل بالعقل الفعَّال، أو حتى يتحد به فيكون هو ذاته، الأمر الذي يكتسب فيه الصفات الإلٰهية، أو أنَّه يصبح ذاتاً إلٰهية حاوية على كل شيء، وبذلك تكون له القدرة على الفعل والصنع والإيجاد، حيث العلم هو علَّة الإيجاد كالذي اطلعنا عليه من قبل. أمَّا الغاية التي يتحراها العارف فهي أن تتحد نفسه بالمقامات الفوقية حتى يفنى في ذات الحق، وهو أيضاً حريص على أن تكون ذاته حاوية وعالمة بكل شيء، ومنه يتم له الخلق والإيجاد.

- إنَّ النبوة بحسب الرؤية العرفانية تتخذ صورتين إحداهما تكاد أن تكون متطابقة مع الرؤية الفلسفية، حيث تقتبس منها القوى الثلاث ووظائفها، سوى أنَّ الأمر يختلف من حيث إبدال العنصر الفلسفي بالعنصر العرفاني في القوَّة العقلية لقوى النبوة، وأيضاً انَّ هذه القوَّة العرفانية تجاوزت حدود العقل الفعَّال الأخير كما تعارف لدى الفلاسفة، ذلك أنَّها تصل في أقصى كمالها إلى حد الفناء والاتحاد مع الذات الإلٰهية. أمَّا الصورة الأخرى فهي أيضاً تؤكد على أنَّ

النبوة عبارة عن تلك النفس التي تتقبل ما يفيض عليها العقل المفارق، كالذي لاحظناه بحسب الرؤية الفلسفية. لكن بحسب الرؤية العرفانية يكون العقل المفارق عبارة عن العقل الأول أو الصادر الأول وليس العقل الفعَّال الأخير. ولا شك أنَّ هذه الصورة هي المتعارف عليها في أوساط العرفاء مقارنة مع الأولى.

- بحسب الرؤية العرفانية يتم اتحاد النفس النبوية بالعقل الأول جبريل، وهما متحدان مع الحقيقة الإلٰهية، وهي صيغة لا تختلف عن تلك الصيغة التي شاعت لدى النصارى من أنَّ هناك حقيقة إلٰهية واحدة لها ثلاث مراتب متحدة، هي الله وابنه عيسى وروح القدس.

- إنَّ للنبوة بحسب الرؤية العرفانية ملكتين علويتين، إحداهما معرفية حيث فيها كل الحقائق، والأخرى تكوينية بما لها من ولاية في تكوين الخلق وتصريفه، وهذا ما يبرر وصفها بالإلٰه الصانع المستخلف عن الإلٰه المتعال. وهي بحسب هاتين الخصوصيتين يطلق عليها الحقيقة المحمدية التي عنها تنشأ سائر المراتب الوجودية، وتتمظهر بها الأشكال والصور الخلقية، فهي عبارة عن اسم الله الأعظم والإنسان الكامل والوسيط الجامع بين حقيقتي الحق والخلق.

- إنَّ النبوة والولاية العرفانية يعبران بحسب الرؤية العرفانية عن حقيقة واحدة لها وجهان ظاهر وباطن، فمن حيث الظاهر نشهد النبوة، ومن حيث الباطن تكون الولاية، وهذه الأخيرة أعظم من الأولى. كذلك فبحسب هذه الرؤية انَّ الولاية العرفانية هي نبوة دائمة لا تقبل الانقطاع، وانَّ النبوة الظاهرة منقطعة. وهذا يعني أنَّ العرفاء في ولايتهم يفوقون الأنبياء في نبوتهم الظاهرة. مع أنَّ كل نبي هو عارف، لكنَّه بالعرفان أكمل منه بالنبوة، وذلك على شاكلة ما تقوله الرؤية الفلسفية من أنَّ كل نبي فيلسوف، لكنَّه بالفلسفة أكمل منه بالنبوة.

- إنَّ حقيقة محمد بحسب النظر العرفاني هي ذات الصادر الأول المعبر عنه بالعقل الأول والوجود المنبسط، والذي به حياة العالم وقيامه. فمحمد من هذه الناحية يمثل الإلٰه الصانع قبال الإلٰه المتعال. فهو الله المتعين قبل سائر التعينات، وهو الإنسان الكامل، ومنه تكونت الأشياء جميعاً، كما أنَّه غاية الكل. وعلاقته بسائر الأنبياء هي علاقة قيومية. وانَّ ولاية العرفاء تستمد فعلها الوجودي منه، حيث يتمظهر بمظاهر مختلفة، مثل صور الأنبياء ثم الأئمة وبعدهم العرفاء والحكماء. فالكل يستمد وجوده وعلمه وتأثيره منه.

- إذا كان العارف الكامل نبياً، وانَّ حقيقة النبي هي أنَّه إلٰه به يقوم كل شيء، فإنَّ النتيجة المنطقية تقول بأنَّ العارف الكامل هو ذاته عبارة عن إلٰه.

- بحسب الروح الوجودية يمكن القول انَّ للفلاسفة والعرفاء وكذا الأنبياء قدرة على تغيير العالم وتسييره، وذلك بفعل ما يحملونه من العلم الشمولي والقوَّة الحسية. لكن يظل أنَّ تغيير العالم بحسب الرؤية الفلسفية هو أقل درجة ممَّا تدعيه الرؤية العرفانية.

- لا يوجد فصل لدى العرفاء بين التوحيد والنبوة والولاية، فكلها تعبر في جوهر الأمر عن الذات الإلٰهية وتنزلاتها، أو هذه الذات وفعلها المطلق الساري في كل شيء. فللنبوة والولاية درجة الألوهة، حيث بيدها تصريف الخلق والتكوين، كما بيدها الهداية وتقرير المصير. لذلك فإنَّها لا تخرج عن التوحيد، إذ هي عين صفة المشيئة والإرادة، وإذا أخذنا باعتبار أنَّ صفات الحق عين ذاته، وأنَّها موجودة، فإنَّ ذلك يجعلها لا تتجاوز حد التوحيد، ولم يعد لدينا في الأصول، حيث تتحد الولاية والنبوة والتوحيد في أصل واحد هو حقيقة الإلٰه وما يحمله من المرتبتين اللتين يعبر عنهما بالإلٰه المتعال والإلٰه الصانع.

الفصل السادس

التنزيل وحقيقة المعاد

تمهيد

إنَّ فهم حقيقة المعاد وفق الرؤية الوجودية يعتمد ولابدَّ على فهم التنزيل الذي تحدثنا عنه في الفصل الثالث. ذلك أنَّ لهذه الرؤية شكلين من الحركة، إحداهما نزولية (حلولية)، وأخرى صعودية (اتحادية). وما لم يفهم التنزيل باعتباره يمثل البدء والتكوين فإنَّه لا يفهم التصعيد الذي يمثل العودة إلى ما عليه ذلك البدء والتكوين.

فمثلما هناك رقائق للصور تتنزل إلى أدنى درجة لها في العالم السفلي، بما يطلق عليه سلسلة قوس النزول، تكون قبالها صور تترقى لتعود مرة أخرى إلى التجرد والالتحاق بالعالم العلوي تبعاً لما يطلق عليه قوس الصعود. وبالتالي فإنَّ المعاد عبارة عن العودة إلى عالم الإدراكات المجردة من العقول والنُّفوس السماوية، أو هو عبارة عن ذات العالم الإلٰهي. ممَّا يؤكد أنَّ فهم طبيعة المعاد لا يتم إلَّا بفهم المبدأ الذي تنزل عنه العالم وعلَّة هذا التنزل.

وفي جميع الأحوال انَّ حلقات السلسلتين آنفتي الذكر تمثّل حالات متفاوتة من الإدراك، وانَّ التجرد فيه هو غاية العودة والمعاد. وبخصوص

الإنسان فإنَّ معرفته هي المركز الذي يمثل فيه غرض وجوده في الحياة[1]، مثلما سبق أن اطلعنا على ذلك في الفصل السابق، وسيتأكد لنا هذا الأمر ضمن بحثنا التالي.

إذن نحن نواجه إشكالية أساسية لها علاقة بالبحث في علَّة النزول والصعود لصور الكائنات ومنها النُّفوس البشرية. فلماذا تتنزل الوجودات؟ كما لماذا تعود إلى ما كانت عليه مرَّة أخرى؟ وكيف تجري العملية أزلاً وأبداً، حيث المبدأ هنا يساوق العودة والمنتهى؟

لا شك أنَّ هناك صوراً متعددة تطرحها الرؤية الوجودية لتبرير النزول والصعود ومن ثم دوام الفيض أزلاً وأبداً، فتارة أنَّ الأمر عائد إلى ما عليه نظام العلية، وأخرى إلى ما تستلزمه طبيعة الصفات والأسماء الإلٰهية، وكذا ما يتضمنه العشق والحب، وإلى فعل العناية والسلوك نحو الغاية الكمالية عبر الاتصال المعرفي والاتحاد بالأصل مرَّة أخرى.. .الخ. فهي تفاسير متعددة لكنَّها تحمل مضامين متقاربة.

فأمامنا عدد من القضايا الجوهرية التي لها علاقة بالمبدأ والمعاد، أبرزها طبيعة الدوام الذي تفرضه مسألة أزلية الحدوث والصنع التي تحدثنا عنها فيما سبق، بما في ذلك دوام وأزلية الأنواع الحية وعلى رأسها الإنسان، وما نوع العلاقة التي تربط هذا الدوام والأبدية بشكل النشأة التي عليها المعاد. كما لابدَّ من بحث طبيعة اللحوق إلى عالم الآخرة بحسب المفاهيم الوجودية، وتبيان ما تؤكده هذه المفاهيم من العودة إلى العالم الأصلي، عالم الكمال والتجرد والوحدة، أو عالم العقل والعلم والإدراك المفارق، مع الأخذ بعين الاعتبار كيف يمكن أن تفسر العقوبات الربانية وسائر الشرور، وذلك باعتبارها لا تتفق مع فكرة الرجوع إلى الأصل الكامل.. وأين موقع كل ذلك من حتمية المراتب الوجودية وثباتها؟..الخ.

---

(١) أسرار الآيات: ص١٣٨.

علمنا فيما سبق أنَّ الضرورة الفلسفية تقضي بأنَّ أنواع الكائنات تستمد وجودها وبقاءها من وجود عللها الثابتة، فهي بالتالي ثابتة الوجود بثبات هذه العلل. ومن المتفق عليه أنَّ علل هذه الأنواع عبارة عن عقول مفارقة. فالأنواع الأرضية من الجماد والنبات والحيوان كلها موجودة بوجود العقل المفارق. حيث يتمثل هذا العقل لدى المشائين بالعقل الفعَّال الأخير، وهو آخر العقول الطولية، لكنَّه لدى الإشراقيين بزعامة الشيخ السهروردي عبارة عن العقول العرضية المفارقة، وهي التي لا يتعلق بها جعل ولا تأثير، بل تعد عقولاً تشتمل عليها الذات الإلٰهية، فهي موجودة بالجعل الثابت للذات، ولها أحكام ثابتة وآثار لازمة هي مظاهرها. وسواء لدى المشائين أو الإشراقيين، فإنَّ لوازم هذه العقول من الأنواع الأرضية، تتصف بالوجود والبقاء الثابت أزلاً وأبداً، رغم زوال الأفراد على التوالي. فمن حيث الأزل أنَّ كل فرد يسبقه آخر، وهكذا من غير بداية محددة. ومن حيث الأبد فإنَّ كل واحد يلحقه آخر إلى ما لا نهاية له. ومبرر كل ذلك يستند إلى ضرورة بقاء المعلول عند بقاء علته الثابتة، أو لوجود اعتبارات أخرى ثانوية كوجوب ثبوت الفيض ودوامه، ووجود العناية التي تأبى انقطاع النوع، أو لعدم التعطيل في الوجود والأسماء الإلٰهية المقدَّسة كالذي يقوله العرفاء، أو لكون القاصر لا يدوم، وما إلى ذلك من مبررات.

إنَّ جميع تلك الاعتبارات تؤكد ضرورة بقاء المعلول سواء كان متعلقاً من الناحية الفعلية بشخص معين كالأفلاك والأجرام التي لكل منها علَّة يعبر عنها بالرب، بما في ذلك الأرض[١]، أو كانت أفراداً متكثرة بالفعل كما في الأنواع الأرضية. إذ الغاية الذاتية ليست وجود شخص محدد بعينه، وإنَّما هي وجود الماهيات النوعية بالخصوص[٢].

---

(١) لاحظ: الأسفار، ج٦، ص١٤٣. والشواهد الربوبية: ص١٦٤.

(٢) يقول صدر المتألهين: «إنَّ الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من =

على انَّ الذي يحفظ دوام قابلية وجود أفراد غير متناهية العدد في الطبيعة؛ إنَّما هو التضاد والكون والفساد. فعلى رأي الفلاسفة أنَّه لولا التضاد ما صح الكون والفساد، ولولا الكون والفساد ما أمكن وود أشخاص ونفوس غير متناهية، سواء كانت حيوانية أو إنسانية أو غيرها[1]. فالتضاد والفساد والكون يحفظ الوجود غير المتناهي للأفراد، وكل ذلك متعلق بحفظ وحماية العقل الفعَّال كما لدى المشائين، أو تلك العقول والأرباب كما لدى الإشراقيين[2].

بذلك الحال اقتضى أن تعتبر الأنواع دائمة الإفاضة أزلاً وأبداً، فمن الأزل لا بداية لأفرادها، ومن حيث الأبد لا نهاية لفنائها. وكما قال صدر المتألهين: إنَّ الأنواع «لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والأمكنة والمكانيات، قبلية بالذات في عالم الدَّهر، إذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود، ولا ضاد للجواد المطلق. ولا مبطل ومعطل للمفيض الحق عن وجوده وفعله ومنعه وإبداعه. فهي لا محالة فائضة عنه أبداً. وأمَّا التي تفتقر في خصوصيات أفرادها الشخصية إلى سبق إمكان استعدادي وراء إمكانها الذاتي فهي أيضاً فائضة، حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والإبداع وإن كانت في تعيناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والأزمنة والأوقات. وبالجملة فالإفاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وإن كان المفاض عليه،

= النوع، بل الغاية الذاتية أن توجد الماهيات النوعية وجوداً دائماً فإن أمكن أن يبقى الشخص الواحد منها فحينئذٍ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد منها إلَّا شخص واحد كما في الشَّمس والقمر، وإن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فحينئذٍ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لا من حيث أنَّ تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث أنَّ المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلَّا مع ذلك، فيكون اللانهاية في الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية، فالغايات الذاتية متناهية، فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع» (الأسفار: ج٢، ص٢٦٦ ـ ٢٦٧).

(١) المشارع والمطارحات: ص٤٦٦.

(٢) الأسفار: ج٧، ص٧٧.

وهي الأنواع بحسب الهويات والوجودات، متجددة دائرة بائدة. فإذن جميع الماهيات وصور الأنواع على الدوام فائضة من جانب الله أبد الدهر وإن كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه وله حادثاً زمانياً مسبوقاً بعدم زماني»[(١)].

كما ذكر انَّ النُّفوس الإنسانية الناطقة تستمر في حدوثها أزلاً وأبداً، وذلك باعتبارها غير متناهية بخلاف الأبدان المتناهية، وحيث أنَّها لا تحدث إلَّا مع الأبدان «فلابدَّ من وجود مدة غير منقطعة، وأدوار غير متصرمة ليحصل بحسب الأدوار والحركات واستعدادات القوابل المتعاقبات نفوساً ناطقة قرناً بعد قرن ونسلاً بعد نسل، ليتم الأزل بالأبد ويكمل البداية بالنهاية ولا يصير نعمة الله بتراء ولا جوده منقطعاً وفضله معطلاً، ولذلك قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩]»[(٢)].

فكل ذلك يجري من خلال استمرار الفيض ودوام الجود بنسق واحد على الأشياء أزلاً وأبداً[(٣)]، حيث يظل الفيض سارياً على العالم الطبيعي الذي تتبدل وجود أجزائه ويتجدد حالاً بعد حال، لكن كلياته تبقى أبداً كالأفلاك وكليات العناصر الأربعة وكليات الأنواع المركبة المحفوظة بتعاقب الأفراد[(٤)].

* * *

وهذا التفكير في الواقع يواجه مشكلتين كالآتي:

أولاً: إنَّ بقاء الفيض والاستناد إلى العلية والمعلولية يجعل من إثبات القيامة الكبرى أمراً قد يصعب تحقيقه، ذلك انَّ الأنواع لما كانت رهينة وجود عللها، وانَّ عللها العقلية ثابتة لا تقبل التحول والتغير، فهي

---

(١) الأسفار: ج٧، ص٢٦٧.

(٢) أسرار الآيات: ص٤٨ ـ ٤٩.

(٣) الأسفار: ج٧، ص٣٠٥.

(٤) لاحظ الأسفار: حاشية الطباطبائي، ج٨، ص٣٠٥.

لا محالة لابدَّ أن تظل ثابتة مدى الدَّهر، حتى يكون الفيض سارياً على نسق واحد أزلاً وأبداً من دون حدوث أمر طارىء يستجد عليها. وليس من حل لهذه المشكلة إلّا بالقضاء على فكرة العلية وسلب الثبات من العلل العقلية والأنوار المجردة.

ومع أنَّه قد يقال إنَّ الأخذ بفكرة الاتحاد ورجوع الخلائق إلى المبدأ الأصل بالاتحاد والفناء فيه؛ يمكن أن يقدم لنا تبريراً مفيداً وناجحاً لقيام القيامة الكبرى، وهو الأمر الذي يتجاوز فكرة العلية بالكامل، لكن مع ذلك فإنَّ هذا الطرح العرفاني لا يتجاوز الثبات في وجود الأسماء الإلٰهية من أرباب الأنواع، ولا كذلك ثبات مربوباتها من الأنواع ودوام الفيض. أي انَّه لا فرق بين الطرحين الفلسفي والعرفاني من ضرورة وجود كائنات ثابتة تعمل على دوام الفيض وبقاء الأنواع أزلاً وأبداً، سواء فسرنا الأمر تبعاً لفكرة العلية والعقول المفارقة، أم لفكرة الأرباب والأسماء الإلٰهية عبر التجلي الإلٰهي، حيث كما يقول ابن عربي: إنَّ كل تَجَلٍّ يعطي خلقاً جديداً، ويذهب في قباله بخلق آخر، وهذا الذهاب هو الفناء عند التجلي[1].

وكذا ما يشير إليه حيدر الآملي من أنَّ المعاد عبارة عن عود مظاهر بعض الأسماء إلى مظاهر أسماء أخرى. أو عبارة عن ظهور الحق بصور اسمي الباطن والآخر مع أسماء أخرى كالعدل والحق والمحيي والمميت، كما أنَّ الدُّنيا والمبدأ عبارة عن ظهور بصور اسمي الظاهر والأول مع أسماء أخرى كالمبدىء والموجد والخالق والرازق وأمثالها، وذلك لتوفية حقوق كل اسم من أسمائه غير المتناهية. على أنَّ أسماءه بحسب الجزئيات والأشخاص غير متناهية، لكنَّها بحسب الكليات والأنواع متناهية، فيجب أن يكون الحق متجلياً على الدوام بصور أسمائه وصفاته دنيا وآخرة، لهذا ذهب بعض العرفاء إلى أنَّ الدُّنيا والآخرة مظهران من مظاهر الحق، وعليه لابدَّ أن يكونا حادثين على الدوام من غير انقطاع وتوقف في آن أو زمان. هكذا فإنَّ

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٩٧.

القيامة عبارة عن تغيير عالم الظاهر وتبديله ورجوعه إلى الباطن دائماً كما انَّ الدُّنيا عبارة عن ظهور الباطن بصور الظاهر على الدوام ورجوعه إليه أيضاً، وذلك لأنَّ الأسماء وإن كانت كثيرة لكن لا يخرج حكمها عن هذه الأربعة: الأول والآخر والظاهر والباطن، وهي ذاتها عبارة عن الدُّنيا والآخرة. على أنَّ لكل اسم اقتضاء وأحكاماً، فالآخرة من اقتضاء الاسم القهَّار والواحد والأحد والصمد والفرد والمعيد والمميت وغير ذلك، كما أنَّ الدُّنيا من اقتضاء الاسم الظاهر والمبدىء والأول والموجد وغير ذلك، رغم أنَّ كل واحد من هذه الأسماء هو نفس الآخر، وذلك باعتبار أنَّ المغايرة في الأثر والأحكام لا في الذات والحقيقة[1].

وعليه يظل أنَّ الفارق بين الطرحين الفلسفي والعرفاني هو أنَّ الرؤية العرفانية تجيز عمليتي الحلول والاتحاد أزلاً وأبداً بتجاوز فكرة العلية والثنائية التي تؤكد على الفوارق الثابتة بين العلَّة ومعلولها. ممَّا يعني أنَّ كلا هذين الطرحين لا يسعهما تفسير مسألة الحشر الجماعي للقيامة الكبرى؛ ما لم يعترف بتكثر الحشر والقيامة وتسلسلهما أزلاً وأبداً، حيث يتم في كل مرة حشر الخلائق العائدة واستبدالها بغيرها، وهكذا على نسق واحد من دوام الفيض والحشر أزلاً وأبداً. لكنَّا سنجد لصدر المتألهين بعض الآراء التي تتناقض مع فكرتي دوام الفيض وبقاء الأنواع وأربابها، وذلك تعويلاً على ما أبداه من تلفيق جامع بين العرفان والنص الديني.

ثانياً: لقد أفادنا العلم الحديث بأنَّ لكل نوع عمراً محدداً على وجه التقريب، وانَّ بعض الأنواع الحية قد انقرضت، فكيف نوفق بين هذه الحقيقة وبين تأكيد الفلاسفة على ضرورة وجود الأنواع أزلاً وأبداً؟ فهناك أربع دعائم ذكرها صدر المتألهين كي يبرهن على قوله بوجود الأنواع أزلاً وأبداً:

(١) أسرار الشريعة: ص١٠٦ ـ ١٠٧.

أولها: كون العناية الإلٰهية تأبى انقطاع الأنواع.

وثانيها: ضرورة جريان قاعدة الإمكان الأشرف في كليات الأنواع.

وثالثها: انَّ ثبوت المثل النورية، **أو** العقول العرضية التي لها عناية بأفراد أنواعها المادية، ينافي انقطاع كليات الأنواع ولو للحظة وادة من الزمان.

أمَّا رابعها: فهو انَّ أفراد الطبيعة عند العرفاء عبارة عن أسماء الله وتجلياته، فكيف يجوز أن لا تدوم هذه الأسماء والتجليات؟

فهذه الدعائم كلها تعبر عن حقيقة واحدة تتفق مع منطق العلية والسنخية في ثبات العلَّة والمعلول؛ مهما تلوَّنت الاعتبارات والمجازات.

بيد أنَّ هناك بعض الأجوبة أفادها المرحوم الطباطبائي ليجد عناصر الاتساق ويوفق بين ثبات العلية ودوام الفيض كضرورة من الضرورات الفلسفية من جهة، وبين حقيقة انقراض بعض الأنواع كضرورة علمية من جهة أخرى. فبداية أنَّه نقد فكرة العقول العرضية لدى الإشراقيين ولم يوافق عليها إطلاقاً، إذ اعتبر أنَّ ما ذكره الفلاسفة من دوام وجود الأنواع واستمرار النظام المدبر لها؛ مبني من وجه على فكرة ثبوت أرباب الأنواع، ومن وجه آخر عاى أصول موضوعة متعارف عليها بحسب منطق علم الفلك القديم. لكنَّ . لم يكترث بالوجهين معاً، واعترض على ما قدمه صدر المتألهين ٥ن ذرائع، فأجاب عن الذريعة الأولى الخاصة بالعناية؛ بأنَّ هذه العناية لا تنفك عن مراعاة حال المقتضيات والشرائط والعلل المعدة، فمن الجائز بحسب ذلك أن يكون استعداد الأوضاع والأحوال لظهور بعض الأنواع محدوداً زماناً، ممَّا يأذن بالانقراض، وقد تسنح له فرصة الوجود مرة أخرى حين يستأنف حضور الاستعداد من جديد، فيكون الفيض والعناية محفوظين رغم ما يحصل من تقطعات مؤقتة، بل لديه أنَّ انقراض بعض الأنواع نهائياً من دون عودة ورجوع، لا يمنع حفظ دوام الفيض والعناية، من حيث أنَّ سائر الأنواع الأخرى تظل مستفيدة منه. ولا شك أنَّ ذلك مبني على رفض فكرة أرباب الأنواع. وشبيه بهذا الجواب ما أجاب به عن

الذريعة الثالثة، وهو انَّ العقول العرضية على فرض تقديرها ليست بعلل تامة، وإنَّما هي فواعل يتوقف فيضها على اجتماع الشرائط المعدة، فكلَّما اجتمعت هذه الشرائط استأنفت الأنواع ظهورها من جديد. أمَّا جوابه عن الذريعة الثانية فهو أنَّه لم يسلم بثبوت الأخس الذي يمثل شرط توقف القاعدة عليه. في حين أنَّ جوابه عن الذريعة الرابعة هو أنَّه رغم تسليمه بأنَّ صور الأفراد عن أسماء إلٰهية وتجليات ربانية لكنَّها ليست من الأسماء والتجليات الكلية، بل هي أسماء وتجليات كونية لا يجب فيها الدوام والاستمرار[١].

على أنَّ ما قدمه صدر المتألهين من ذرائع كان متسقاً مع روح العرفان والفلسفة معاً. فمن حيث العرفان لابدَّ للأسماء والتجليات الكونية أن تكون محفوظة ومصانة عن النقص. أمَّا من حيث الفلسفة فإنَّ ثبات العلية بين العلَّة والمعلول لابدَّ أن يكون محفوظاً أيضاً. ولم تكن محاولة الطباطبائي موفقة من الناحية الفلسفية، فلو أنَّ بعض الأنواع انقرضت لكان يجب أن يكون هناك تخلخل في الشروط المادية. مع انَّ هذه الشروط هي أيضاً تمثل أنواعاً محكومة بشروط أخرى وأرباب أخرى، فكل تغير مفاجىء يحصل فيها لابد أن يقتضي تغيراً في غيرها من الشروط النوعية، وهذا الحال محال لأنَّه يؤدِّي إلى تسلسل الأنواع بغير نهاية. أمَّا لو فرضنا أنَّ مقتضى التغير يلوح نفس الأرباب، فهو محال أيضاً؛ باعتبارها تمثل ـ عند الفلاسفة ـ عقولاً ثابتة لا تتغير أزلاً وأبداً.

والواقع انَّ هذا الاعتراض لا يصدق على الإشراقيين والعرفاء فحسب، بل يعم حتى المشائين الذين نفوا أن تكون هناك عقول عرضية مضافاً إلى العقول الطولية. إذ يظل أنَّ كل تغير نوعي طارىء يقتضي التغير في علته العقلية المفارقة، وهو أمر محال باعتبار أنَّ العلل المفارقة علل ثابتة لا تقبل التغير أزلاً وأبداً.

---

(١) الأسفار: ج٧، حاشية ص٣١٥ ـ ٣١٦ و٣٠٥ ـ ٣٠٦، وج٢، حاشية ص٢٦٦ ـ ٢٦٧.

يجمع الفلاسفة على أنَّ النفس لها أصل إلٰهي سابق على البدن، وهم من هذا المنطلق اعتقدوا بضرورة مفارقتها له بعد اكتمال مهمتها من بلوغ الحد الذي يجعلها قابلة للانفصال عنه كلياً. ممَّا يعني أنَّ النفس لابدَّ لها أن تعود إلى عالمها الإلٰهي الذي تنزلت منه. أي كما أنَّ هناك تنزلاً، فهناك عود وصعود. وهنا نجد عدداً من المسائل المتعلقة بهذه العودة. فأولاً انَّ النفس لها قوى ودرجات متباينة من الإدراك والتجرد، وعلى هذا التعدد والاختلاف لابدَّ أن نعرف أي هذه القوى مؤهلة للعودة، وأيها يندثر وينمحي مع هلاك البدن؟ ثم كيف جرى تفسير العودة لدى الرؤية الوجودية؟ كذلك ما هو مصير النُّفوس الشريرة والجاهلة؟ فهذه المسائل وغيرها ستتعرف عليها كالآتي:

يؤكد الفلاسفة بأنَّ النفس التي تفارق البدن هي تلك التي تتصف بالتجرد وتكون موضعاً للعلم العقلي. فهم يتفقون كما ينقل ابن رشد على أنَّ النفس المخالطة للهيولى، والتي توصف بأنَّها مخلقة لأنواع الأجسام والأبدان الأرضية ومصورة لها، فإنَّها تعود إلى مادتها الروحانية الإلٰهية[1]. أمَّا النفس التي لا تخالط الهيولى والتي ليس لها علاقة بتخليق البدن وتصويره، فإنَّ الفلاسفة يختلفون في حدود ما هو قابل للتجرد والرجوع إلى الأصل الإلٰهي. فعند أرسطو انَّ جميع قوى النفس تبطل سوى العقل المكتسب المسمى بالعقل المستفاد، وذلك بخلاف العقلين المتبقيين، وهما العقل الهيولاني والعقل بالملكة. فالعقل الهيولاني هو عقل بالقوَّة، أي محض استعداد لقبول وإدراك المعقولات، فهو بالتالي خال من الصور. أمَّا العقل بالملكة فهو العقل الذي تحصل فيه المعقولات وكان من الممكن استحضارها متى شاءت النفس من غير جهد ولا تكلف.

---

(١) تهافت التهافت: ص٥٧٨ ـ ٥٧٩.

في حين أنَّ العقل المستفاد فهو ذلك الذي تكون فيه المعقولات حاضرة عند العقل من غير غياب. فهذه هي القوى الثلاث للعقل[١]، وكلها دائرة عند أرسطو باستثناء العقل الأخير. لكن أتباع أرسطو من المشائين القدامى وجدوا أنَّ العقل الهيولاني هو أيضاً يعد باقياً لا يقبل الفساد والاندثار. وانَّ ابن رشد له أكثر من موقف، حيث أنَّه في (تهافت التهافت) وقف مع سائر المشائين في عدم التسليم بفساد العقل الهيولاني، حيث وصفه بأنَّه يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد، ويحكم عليها حكماً كلياً، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولاني أصلاً[٢]، كما أنَّه ليس مجرد محض قوَّة واستعداد فحسب. لكنَّه في (تفسير ما بعد الطبيعة) لم يخالف أرسطو في فساد هذا العقل، إنَّما خالفه بخصوص العقل بالملكة الذي رأى أنَّ فيه ما هو فاسد وما هو غير فاسد، فمن حيث فعله فهو فاسد، لكنَّه من حيث ذاته فو باق غير مندثر باعتباره داخلاً علينا من الخارج[٣].

أمَّا لدى غير ابن رشد من الفلاسفة المسلمين، فالمعول عليه هو انَّ

---

(١) لدى الفلاسفة المسلمين كثيراً ما حسبوا أنَّ قوى العقل عبارة عن أربع، هي العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل بالملكة والعقل المستفاد، وهناك تقارب بين العقلين المتوسطين، فقد قيل عن العقل بالملكة إنَّه عبارة عن العلم بالمعقولات الأولى أو الضرورات، وانَّ له استعداداً لاكتساب سائر المعلومات الأخرى. بينما الحال في العقل بالفعل هو أن تحصل فيه النظريات وتختزن، بحيث يمكن للنفس أن تستحضرها متى شاءت «من غير تجشم كسب جديد» كالذي جاء في تعريفات الجرجاني (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج٢، ص٨٥). وكذا جاء في تعريف السهروردي انَّ صفة العقل بالملكة هو أن يحصل للنفس المعقولات الأولى أو الضرورات، كما انَّ لها تحصيل سائر المعقولات بالفكر أو الحدس، في حين أنَّ العقل بالفعل هو أن يكون للنفس ملكة على استحضار المعلومات الحاصلة متى شاءت من غير كسب جديد (جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص٤٩٦). فالفارق بين هذين العقلين، هو أنَّ العقل بالملكة عبارة عن عقل كسبي، بينما العقل بالفعل عبارة عن عقل استحضاري.

(٢) تهافت التهافت: ص٥٧٨ ـ ٥٧٩.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٤٨٩ ـ ١٤٩٠.

العقل الهيولاني وكذا العقل بالملكة يعدان غير مندثرين، ومن ذلك ما يؤكّد عليه ابن سينا[1].

* * *

ومن حيث تفسير الرؤية الوجودية لكيفية المعاد فالملاحظ أنَّ هناك عدداً من الأطروحات، أحدها تلك التي قال بها أغلب الفلاسفة، وهو انَّ المعاد ليس جسمانياً، وإنَّما يجب أن يكون محلاً للعلم بما لا ينقسم ولا يمكن الإشارة إليه حسياً[2]. وهو ما قال به الفارابيان وأتباعهما. فابن سينا ـ مثلاً ـ صرَّح بنفي المعاد الجسماني في رسالة (الأضحوية في أمر المعاد) بما لا مزيد عليه[3]، كما أنَّه لوح إلى نفيه في رسالة (دفع الغم من الموت)[4]، وفي كتاب (المبدأ والمعاد) ذكر عنواناً أومأ فيه إلى ذلك المعنى، حيث كان نصَّه: (في السعادة والشقاوة الوهمية في الآخرة دون الحقيقية)[5]، وأبدى في كتاب (النجاة) نفس الحال من التلويح[6]، وإن كان في موضع آخر من الكتاب المذكور، وكذا في (إلٰهيات الشفاء)، ذكر نصَّاً حاول أن يظهر فيه مظهر المعتقد بالمعاد الجسماني، وكما قال: «يجب أن تعلم أنَّ المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلَّا من

---

(١) ابن سينا: كتاب النفس من الشفاء، طبعة جامعة اكسفورد، لندن، ١٩٥٩م، ص٢٠٩. كما أنظر مقدمة كتابه المباحثات، في: أرسطو عندالعرب، ج١، ص١٢٠.

(٢) نصير الدِّين الطوسي: رسالة قواعد العقائد، وهي منشورة خلف تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي، ١٩٨٠م ص٤٦٥.

(٣) ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م، ص٥٠ ـ ٥١ و٥٥ ـ ٥٧. كذلك: المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص٤٢٣ ـ ٤٢٤.

(٤) رسالة في دفع الغم من الموت: ص٥٠.

(٥) المبدأ والمعاد: ص١١٤.

(٦) إذ ذكر في (النجاة: ص٧١٢) بأنَّه يجب على النبي أن يقرر عند البشر أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً ممَّا يفهمونه ويتصورونه. وأمَّا الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلَّا أمراً مجملاً.

طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث. . ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس»[١].

وأهم ما في الأمر هو أنَّ الشيخ الرئيس قام بتقديم بعض التبريرات التي دفعته إلى نفي المعاد الجسماني، حيث انَّها مستلهمة من الغاية التي حصر الفلاسفة عنايتهم بها، وهي الغاية المتمثلة بالإدراك المعرفي المجرد. وذلك باعتبار أنَّ المادة تصبح معيقة لبلوغ هذه الغاية، ومن ثم تحصيل السعادة التامة[٢].

وقد اختلف الفلاسفة حول النُّفوس الساذجة عن العلوم كلها إن كانت تعدم أو تعاد[٣]. فابن سينا حيث أنَّه لم يتمكن من إثبات تجرد القوَّة الخيالية للإنسان؛ فقد صار متحيراً في بقاء النُّفوس الساذجة بعد الموت، فتارة اضطر إلى أن يقول ببطلانها كما في رسالته (المجالس السبعة)، وأخرى قال إنَّها باقية لكونها تدرك بعض الأوليات والعمومات[٤]. وهو لم يقطع باستخدام النفس للجرم السماوي بعد مفارقة البدن، ذلك أنَّه وإن كان يبدو عليه شيء من الميل إلى هذا الاعتقاد في شرحه لكتاب (اثولوجيا)، إلَّا أنَّه في كتاب (المباثات) اعترف بالقصور عن إدراك مثل هذا الأمر، دون أن يجزم إن كان فعلاً يمكن للنفس أن تستخدم الجرم السماوي بعد مفارقة البدن أم لا[٥]. كما ظهر لدى شيخه الفارابي بعض الترددات بخصوص النُّفوس الجاهلة والشريرة. ففي كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) اعتقد بأنَّ النُّفوس الشريرة تبقى بعد الموت في

---

(١) أنظر النجاة: ص٦٨٢. وإلٰهيات الشفاء: ص٤٢٣.

(٢) ابن سينا : كتاب النفس من الشفاء، ص٢٢٠.

(٣) مفاتيح الغيب: ص٥٩٠.

(٤) الطريحي : ابن سينا، بحث وتحقيق، مطبعة الزهراء في النجف، ١٩٤٩م، ص١٧٥ ـ ١٧٦. والأسفار: ج٩، ص١١٥.

(٥) المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج١، ص١٩٧ ـ ١٩٨.

آلام أبدية لا نهاية لها، مقراً إنَّ ما يهلك ويصير إلى عدم إنَّما هي فقط النُّفوس الجاهلة على مثال ما يكون للبهائم والسباع والأفاعي[1]. لكنَّه في (السياسة المدنية) اعتبر النُّفوس الشريرة التي لا تصغي إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم تنحل وتعدم لأنَّها تظل نفوساً هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة أو البدن، فإذا بطل البدن بطلت هي معه، وبالتالي لا بقاء إلَّا للنفوس الكاملة[2]. بل انَّ هذا المعلم رغم أنَّه أقر ـ في مجمل ما كتبه ـ بجوهرية واستقلالية النفس عن البدن ورأى أنَّها تفارق البدن كلياً دون أن تعود إليه[3]، لكن كما ذكر ابن طفيل، أنَّه في شرحه لكتاب (الأخلاق) وصف «شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنَّها إنَّما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار. ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه: (وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز).. إذ جعل مصير الكل إلى العدم. وهذه زلة لا تقال»[4].

والأطروحة الثانية في كيفية تفسير المعاد هي لابن رشد الذي تبنى موقف الفلاسفة الأغريق من المشائين، حيث أنكر المعاد النفساني في صورته الجزئية، مثلما أنكر الحشر الجسماني حيث مآله الفساد والتحلل، واعتقد أنَّ النُّفوس بعد مفارقة الأبدان لابدَّ أن تكون واحدة بالعدد. وبالتالي فالخلود الذي يتحدث عنه ابن رشد ليس فردياً، حيث تتحد النُّفوس البشرية بعقل الإنسانية الشامل والمعبر عنه بالعقل الفعَّال. وقد شبه ذلك بالضوء حيث ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الأجسام، وكذا الأمر في النُّفوس مع الأبدان، إذ تتحد بانتفاء الأخيرة[5].

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١١٨.

(٢) السياسة المدنية: تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤م، ص٨٣.

(٣) رسالة الدعاوي القلبية: ضمن رسائل الفارابي، ص١٠.

(٤) أنظر مقدمة حي بن يقظان.

(٥) تهافت التهافت: ص٨٤ ـ ٩٣.

لكن لابن رشد رأياً آخر تجاوز فيه هذا الرأي المشائي، ذلك أنَّه تبنى القول بالمعاد النفساني كالذي عليه الفارابيان حسب نظرية التمثيل التي سيمر علينا تفصيل الحديث عنها فيما بعد.

وأكثر من هذا أشار إلى معنى آخر قد يكون مختلفاً عمَّا سبق، ففي بعض كتبه ـ كما في التهافت والمناهج ـ أقر ببعث الأجسام، لكن لا بهذه الأجسام الطبيعية وإنَّما بأمثال لها[1]. فالعائد إنَّما هو أمثال هذه الأجسام الدنيوية وليس عينها، حيث أنَّ المعدوم يحال أن يعاد نفسه[2]. وهو لم يحدد إن كان يقصد بذلك نفي المعاد الجسماني كلياً على طريقة الفارابي وابن سينا وغيرهما من جمهور الفلاسفة المشائين، أم كان يرى المعاد الجسماني على صورة المثل المعلقة كما هو الحال عند الإشراقيين كالشيخ السهروردي، أو لا هذا ولا ذاك، بل شبيه بما لجأ إليه صدر المتألهين، كالذي سيمر علينا عمَّا قريب؟

والأطروحة الثالثة في تفسير المعاد هي للسهروردي القائل بأنَّ المعاد الجسماني يعبر عن عالم وسيط وجامع بين العالمين الحسي والعقلي، وهو عالم الخيال والمثل المعلقة، وذلك أنَّه يجمع صور جميع الموجودات العقلية والحسية. وتتصف هذه المثل بأنَّها خارجية منفصلة عن النفس في عالم التجرد والآخرة، وذلك على شاكلة ما كان يقوله أفلاطون مع بعض الفوارق، حيث انَّ المثل الأفلاطونية نورية ثابتة، بينما المثل المعلقة منها مستنيرة للسعداء ومنها ظلمانية للأشقياء. وفي جميع الأحوال انَّ المثل المعلقة ليست حالة في قوام مادي، كما إنَّها ليست خيالات نفسية داخلية كالذي عليه نظرية الفارابيين وغيرهما. وهو أمر يتسق مع نظريته النورية في الشهود والحضور، حيث في هذه الحالة تكون النفس مدركة لتكل «البرزخ» من المثل إدراكاً حضورياً بالشهود.

---

(١) تهافت التهافت: ص٥٨٦.

(٢) تهافت التهافت: ص٥٨٦.

أمَّا الأطروحة الرابعة فهي لصدر المتألهين، الذي عد مشكلة القول بنفي المعاد الجسماني هي من أهم المسائل التي دفعت الفلاسفة إلى أن يعدوا الشرع خطابياً جاء ليقنع عوام الناس[١]، الأمر الذي أثار حفيظة هذا العارف فردَّ عليهم بنفس المقياس الذي شيدوه لفهم النص، إذ ذكر في ردّه بأنّه لو كان من الصحيح أنَّ الشارع جاء ليقنع الناس بالإيهام؛ للزم أن يضل الصالحين ويفضي بهم إلى العذاب المؤبد، نتيجة الجهل بحقيقة علم المعاد[٢]. وإن كان هذا العارف هو أيضاً لم يراع هذا التحذير الذي نبَّه عليه. ومن ذلك أنّه اعتبر معصية آدم التي شهد لها النص القرآني والكتب السماوية الأخرى لا تفيد المعنى الحقيقي للنص، وإنَّما هي من التجوزات والرموز، وذلك مداراة لضعفاء العقول من الناس[٣].

وكأنَّه بهذا أعاد الصورة التي نادى لها الفلاسفة، وبرر لها بعضهم ضمن تصويره الخاص في روايته الرمزية (حي بن يقظان).

وعلى رأي صدر المتألهين فإنَّ هناك أنواعاً متعددة من المعاد للممكنات

---

(١) مثلاً أنظر ما يقوله ابن سينا في: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م، ص٥٠ ـ ٥١.

(٢) يقول صدر المتألهين: «إنَّ الذي صرف النصوص الواردة في أخبار الآخرة عن ظاهرها ومؤدَّاها وحول الآيات الدالة على أحوال القبر والبعث عن منطوقها وفحواها، وزعم أنَّها عقلية أو وهمية محضة، وليس لها وجود عيني؛ جهل أو تجاهل أنَّه لو كان الأمر كما توهم وأوهم، لزم أن يكون تشريع الشرائع للإضلال والغواية لا للإرشاد والهداية، ولم يعلم أنَّ أولئك الهداة الصادقين المعصومين عن الغلط والخطأ قرروا، إنَّ الذي قرر في نفسه العقائد الفاسدة ورسخ في ذاته العلوم الباطلة، كانت نفسه ظالمة جاهلة معذبة أبداً، إذ هي لا يزول عنها أبداً ولا يزول الملكات التي هي آثار الأفعال والأعمال قطعاً... فلو لم يكن مفهوماتها الظاهرة ومعانيها الأولية حقة، لكانت ضلالات وجهالات، ومن اعتقدها كان معذباً لما قرروه، فيلزم أن يكون ما اكتسبه الصلحاء والأتقياء لنيل الدرجات يوجب حرمانهم عن الجنات واللذات وأن لا يكونوا في الجنَّة أبداً ولم يكن لهم لذَّات قطعاً (المبدأ والمعاد: ص٤١٣ ـ ٤١٤).

(٣) الأسفار: ج٨، ص٣٦٤.

الوجودية حسب مراتبها؛ تصل إلى ستة أنواع[1]. وتتصف أغلب هذه المعادات بأنَّها صورية وقائمة بحسب اعتبارات نظرية الاتحاد، حيث كل شيء يتحد بما يناسبه. ومن بين هذه المعادات هناك المعاد الخاص بالإنسان والذي هو بدوره يكون له عدد من المعادات بحسب مقاماته ومراتبه، ومنه يعترف هذا العارف بالمعاد الجسماني لكنَّه صوري يخلو من العنصر الطبيعي المادي، وبالتالي فإنَّ له وجوداً متوسطاً بين عالمنا المادي والعالم العقلي المجرد، فلا هو من هذا العالم، ولا أنَّه من ذلك، بل هو وسط بينهما. والمعادات الستة هي كالآتي[2]:

١ ـ عالم الروحانيات المحضة، وهي الأرواح العالية والعقول القدسية والصور المفارقة والمثل الإلٰهية والأرباب النورية، حيث معادها إلى الذات الأحدية.

٢ ـ عالم النُّفوس الفلكية.

٣ ـ عالم الأجرام العظيمة، حيث معادها بحسب قواها، فمن حيث قوتها الخيالية فإلى عالم النُّفوس والأمثال، ومن حيث قوتها الهيولية فإلى دار البوار ومهوى الأشرار ومنزل الكفَّار، ومن حيث طبيعتها المتجددة في كل حين وزمان فإلى ما إليه تميل وتستحيل من الصور المثالية المتماثلة المتصلة لا المتضادة المتخالفة المتفاضلة.

٤ ـ عالم الصور المتضادة والعناصر المتفاسدة، حيث معادها يكون باعتبارين، أحدهما باعتبار التصالح والجمع والوحدة فيما بينها، فأول معادها إلى هيئة الجماد ومنه إلى النبات ثم إلى الحيوان. أمَّا الاعتبار الآخر حيث معادها إلى ما هو ضدها حيناً وإلى ما يماثلها حيناً آخر.

---

(١) هناك من يرى وجود اثنتي عشرة قيامة، صورية ومعنوية، وذلك بحكم التطبيق بين عالمي الآفاق والأنفس، كالذي يذهب إليه حيدر الآملي في رسالته: المعاد في رجوع العباد (تصدير عام لكتاب الآملي: جامع الأسرار: ص٤).

(٢) مفاتيح الغيب: ص٦٠٠ ـ ٦٠١.

٥ ـ عالم الهيوليات، ومعاد كل منها إلى البوار والهلاك.

٦ ـ عالم الإنسان، حيث له عدَّة معادات بحسب نشآته العديدة الحاصلة له من تركيب جسده وطبعه وروحه ونفسه وعقله. ذلك انَّ له بحسب كل نشأة بعثاً وحشراً ومعاداً. ممَّا يعني أنَّ هناك خمسة منازل ومقامات في البعث للإنسان: فالأول عبارة عن بعث قالبه الجسدي من قبر الأرض بحسب غلبة الأرضية عليه، والثاني عبارة عن بعث قلبه من قبر قالبه، والثالث هو بعث روحه من قبر قلبه، والرابع هو بعث نفسه من قبر روحه، والخامس هو بعث عقله من قبر نفسه[(١)]. وبحسب هذا التعدد في المعاد فإنَّ صدر المتألهين لجأ إلى تأويل بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، حيث عدها تعني كما بدأكم في الأول من العقل ثم النفس فالجسد، فستعودون على العكس من الأكثف حتى الألطف فالألطف[(٢)].

ويستفاد من ذلك بأنَّ المعاد النهائي لأغلب الأنواع التي مرَّت معنا هو الصورة أو الإدراك على أنواعه المختلفة، وتبعاً لنظرية صدر المتألهين يمكن القول بوجود نوعين من المعاد للنفوس البشرية، أحدهما هو الذي تتحد فيه النُّفوس بالعقل الفعَّال كلياً[(٣)]، وذلك على شاكلة ما لجأ إليه ابن رشد في نظريته المشائية، أمَّا الآخر فهو الذي تكون فيه النُّفوس على شكل صور مثالية عينية معلَّقة ومنفصلة عن بعضها، وذلك حيث ثبت مفارقة قوَّة النفس الخيالية التي كان الفلاسفة يظنون أنَّها قوَّة مادية تفنى بفناء البدن.

---

(١) مفاتيح الغيب: ص٦١٢ ـ ٦١٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ص٦٦٣.

(٣) بهذا الصدد يقول صدر المتألهين: «وليس بواجب في كل فرد من الإنسان أن يحشر مع بدن من الأبدان، بل الكاملون في العلوم إنَّما يحشرون إلى الله، مفارقين عن الأجسام بالكلية، منخرطين في سلك الملائكة المقربين» (تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٨، ص٨٦).

وصدر المتألهين هو أبرز القائلين بتعدد أنواع المعاد تبعاً لاعتقاده بتعدد أنواع البشر. فعلى رأيه أنَّ الإنسان وإن كان نوعاً واحداً في الظاهر بحسب ما تخرج مادته الجسمانية من القوَّة إلى الفعل، لكنَّه متخالف الماهية في الباطن، وذلك بحسب ما يخرج عقله الهيولاني من القوَّة إلى الفعل[1].

فعند خروج النُّفوس من القوَّة الهيولانية تصير أنواعاً متخالفة بحسب غلبة الصفات ورسوخ الملكات، حيث كل نوع من جنس ما يغلب عليه من صفات بهيمية أو سبعية أو شيطانية أو ملائكية[2]، وانَّ كل فرد من الإنسان يعود إلى مبدئه الذي أنشأه، فالبعض يكون الحق علَّة وجوده ومباشر تكوينه بيديه، فيكون معاده إليه، وبعض آخر يكون مبدأ وجوده القريب هو آخر مراتب العقول المفارقة، لذا فإنَّ معاده يكون إليه، كما أنَّ هناك بعضاً ثالثاً يكون وجوده بمدخلية بعض الشياطين الذين هم عمار عالم الشر، لذلك فإنَّ معاده إلى النَّار التي هي أصل وجوده حيث يتألف منها الشيطان، وهكذا[3]. .

مهما يكن فإنَّ الصورة التي رسمها صدر المتألهين للمعاد الإنساني هي أيضاً لم تعبر عن ظاهر النص. صحيح أنَّه صرَّح بوجود جسم صوري عيني، لكنَّه نفى ـ من الناحية المبدئية ـ أن يكون للجسم الطبيعي وجود في هذا العالم، معتبراً أنَّ النشأة الآخرة إدراكية علمية، حيث فيها أبدان صورية ونفوس غير متناهية، إذ لا يمتنع اجتماع هذه الأعداد في غير الوضعيات المادية لعدم التزاحم والتصادم ونفي التركيب الوضعي والعلي[4].

---

(١) تفسير صدر المتألهين: مصدر سابق، ج٨، ص١٣٠.
(٢) تفسير صدر المتألهين: مصدر سابق، ج٧، ص٣٩٣.
(٣) تفسير صدر المتألهين: مصدر سابق، ج٨، ص٥٥ ـ ٥٦.
(٤) مفاتيح الغيب: ص٦٠٠.

على انَّ اعتقاد صدر المتألهين بجسم صوري عيني جاء كطريقة تتوسط بين النص الديني وما عليه النزعة الوجودية القبلية تبعاً لمنطق السنخية[1].

فقد خالف المشائين في نفيهم للمعاد الجسماني، كما خالف الإشراقيين الذين عولوا على المثل الخارجية، لكنَّه لم يقل بالبدن العنصري الطبيعي كالذي تبديه ظواهر النصوص الدينية[2]، بل كان بدناً صورياً وشبحاً ظلياً وقالباً مثالياً لازماً للجوهر النفساني المفارق من دون أن يكون فيه استعدادات ومواد وحركات، فنشأة الأبدان في الآخرة لا تكون من الجهات القابلية كما هو الحال في الدُّنيا، بل تصدر من الجهات الفاعلية بإبداع الحق إيَّاها كأظلال مثالية وصور فعلية للنفوس، فهي بهذا ليست مادية وذلك باعتبار أنَّ المادة زائلة بتحولاتها الدائمة؛ بخلاف ما عليه الصورة التي تتصف بالثبات والفعلية والبقاء[3].

---

(١) بهذا الصدد يقول صدر المتألهين: إنَّ أمور الآخرة «موجودات خارجية وثابتات عينية. . وليست انَّها بحيث يمكن أن ترى بهذه الأبصار الفانية البالية كما ذهب إليه الظاهريون، ولا أنَّها أمور خيالية وموجودات مثالية لا وجود لها في العين، كما يراه الإشراقيون وتبعهم آخرون. ولا أنَّها مجرد أمور عقلية أو مفهومات ذهنية، وليس بأشكال وهيآت مقدارية وصور جسمانية كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائين. بل أنَّها صور عينية جوهرية موجودة في الخارج لا في هذا العالم الهيولاني، بل في عالم الآخرة، وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها أعظم من مجموع هذا العالم بما لا نسبة بينهما، ولكل نفس من الأخيار عالم عظيم الفسحة ومملكة أعظم ممَّا في السماوات والأرض بعدَّة أضعاف» (المبدأ والمعاد: ص٤٢٧).

(٢) ومن ذلك ما تلوح إليه النصوص القرآنية التالية: ﴿...أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩]، ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠]، ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾﴾ [نوح: ١٧-١٨]، ﴿وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ﴿٤﴾ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ﴿٥﴾﴾ [الانفطار: ٤-٥]، ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ﴿٣﴾ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ ﴿٤﴾﴾ [القيامة: ٣-٤]، ﴿...وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٩٨﴾ ۞ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...﴾ [الإسراء: ٩٨-٩٩]، ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ...﴾ [يس: ٧٩].

(٣) صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص٣٧٥ ـ ٣٧٦ و٣٩٥ ـ ٣٩٧ و٤٠٦ ـ ٤٠٧. والأسفار: =

والملاحظ أنَّ صدر المتألهين رغم أنَّه يسلم مبدئياً بضرورة الأبدان الصورية في النشأة الأخرى، إلَّا أنَّ موقفه بشأن أبدان النُّفوس الشقية أمر يختلف، إذ يعترف بأنَّ لها أبداناً طبيعية عنصرية، الأمر الذي يلزم عنه بعض التناقضات، على ما سنعرف. وعلى العموم أنَّه لدى هذا الفيلسوف بعض الترددات والمفارقات التي تخص الفوارق النوعية بين طبيعة أهل السعادة وأهل الشقاء.

فبخصوص النُّفوس السعيدة من أهل الجنَّة يرى هذا العارف أنَّ تمتعها يكون بما لديها من صور محسوسة تتضاعف بلا مزاحمة ولا تضايق، إذ ليس من المحال أن تجتمع صور غير متناهية دفعة، ذلك أنَّه لا يجري عليها براهين الامتناع، إذ لا ترتيب فيها[1].

وبالتالي فإنَّ لأهل الجنَّة عالماً صورياً يتناسب مع كمالهم، فلا يجري عليهم تجدد واستحالة وتغير، بل انَّ حركاتهم وأفاعيلهم تكون من نوع آخر ليس فيها نصب ولا لغوب[2]، وانَّ السماوات ودوراتها مطوية في حقهم، فلهم مقام في الزمان وفي المكان، وزمانهم هو زمان يجمع في الماضي والمستقبل في لحظة وآن منه، وانَّ مكانهم هو مكان يحضر في مجلس جميع ما تسع له السماوات والأرض، وانَّ نعيمهم من الجنَّة لا يمكن أن يكون من جملة المحسوسات الطبيعية، إنَّما هو من المحسوسات الصرفة المجردة عن عالم الطبيعة والهيولى، مثلما يراه الإنسان في نومه من المحسوسات غير الطبيعية، والنوم جزء من أجزاء النبوة، ونشأته مثال النشأة الآخرة.

لكن بخصوص أهل النَّار نجد لدى هذا العارف تردداً، فتارة انَّه لا

= ج٩، ص١٨ ـ ١٩ و٣٢.

(١) الأسفار: ج٩، ص٣٧٩.

(٢) ربَّما يستلهم صدر المتألهين ـ هنا ـ ويوظف ما سبق إليه أفلوطين من تفسير الحركة في العالم العلوي كالذي مرَّ علينا من قبل.

يفرق في شكل المعاد بين أهل النُّفوس السعيدة والشقية، فكلاهما عبارة عن صورة بلا مادة، وفعل بلا قوَّة[1]، وأنَّهما معاً يلزم عنهما الأبدان الظلية والقوالب الشبحية المثالية، مثلما يلزم الظل عن الضوء[2].

لكنَّه تارة أخرى يرى أنَّ أبدان النُّفوس الشقية هي من جنس عالم الطبيعة والمادة فيحدث لها التجدد والتبدل والاستحالة وتتقلب من صورة إلى صورة، وذلك لأنَّ طبائعها من القوى الجسمانية المادية، وانَّ دار الجحيم هي من جنس هذه الدار، وحيث أنَّ أفاعيل القوى المادية وانفعالاتها متناهية فلابدَّ فيها من انقطاع وتبدل، وبالتالي لابدَّ من تبدل الأبدان واستحالة المواد من حركة دورية صادرة عن أجسام سماوية محيطة بأجسام ذوات جهات متباينة كائنة فاسدة[3].

على انَّ مصدر التناقض هنا هو كيف يمكن الجمع بين الأبدان المتغيرة المتجددة مع كون نفوسها عبارة عن صورة بلا مادة وفعل بلا قوَّة؟ ذلك انَّ حالة التأثير بينهما تجعل من أحدهما على سنخ الآخر، فإمَّا أن يكونا متجددين ومتغيرين معاً، أو أنَّهما تامان بالفعل سواء كان تمامهما بنحو السعادة أم الشقاء، وإلَّا ماعلاقة أحدهما بالآخر؟! وكدلالة أخرى على تناقض ما قدمه صدر المتألهين، هو انَّ التسليم بوجود الأجسام الطبيعية لأهل الشقاء في الدار الأخرى؛ يعني التسليم بوجود أعداد غير متناهية من مثل هذه الأجسام المادية، وهو أمر قد أحاله هذا العارف ليثبت به الوجود الصوري للأجسام كما عرفنا.

مهما يكن فإنَّ نظرية صدر المتألهين في إيجاد التفرقة النوعية للأبدان بين أهل الشقاء وأهل السعادة؛ هو ممَّا لا تساعد عليه النصوص القرآنية،

---

(١) الأسفار: ج٩، ص١٨.

(٢) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٦، ص٤٠٧.

(٣) مفاتيح الغيب: ص٦٨٢. والأسفار: ج٩، ص٣٨١ ـ ٣٨٢.

مثلما أنَّ القول بوجود الجسم الصوري غير الطبيعي هو أيضاً ممَّا لا تساعد عليه تلك النصوص.

إنَّ عدم التوافق والتطابق بين ما عليه ظاهر النصوص من جهة، وبين ما عليه الرؤية الوجودية لهذا العارف من جهة أخرى، تثير لدى القارىء تلك الإشكالية التي طرحها صدر المتألهين حول الجهل بطبيعة المعاد والتي حكم فيها على كل من جهل المعاد وتصوره على غير حقيقته بأنَّه واقع في العذاب لا محالة. إذ هل يصح أن يقال إنَّ نظرية صدر المتألهين لا تختلف عن سائر النظريات الأخرى التي لم تصور المعاد على صورته الحقيقية، أو على الأقل انَّها قد ابتعدت عن ظاهر النصوص القرآنية، وبالتالي فإنَّها محكومة بنفس ذلك الحكم؟ أو يقال على العكس، وهو انَّ كل من آمن بالمعاد بالشكل الذي يخالف فيه نظرية هذا العارف فإنَّه ممَّن يصيبه العذاب، وذلك كالذي صرَّح به في (المبدأ والمعاد)، معتبراً هذا الأمر من الكفر والخذلان والعصيان[1].

علماً بأنَّه في كتابه (الأسفار) صرَّح بأنَّ أغلب المسلمين لم يعرفوا حقيقة المعاد وإن أقروا به لساناً، وبذلك جرى عليهم حكم المسلمين[2].

وبالتالي فيمكن القول إنَّ أغلب المسلمين هم ممَّن يصدق عليهم ذلك الحكم من الكفر والخذلان؟!

مع هذا فهو في (كسر أصنام الجاهلية) اعتبر كسائر الفلاسفة انَّ الخطأ والجهل في الأصول الأساسية للاعتقاد، كوجود الله وصفاته وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر، يفضيان إلى الهلاك وسوء العاقبة، وانَّ الرسوخ عليها يورث العذاب المؤبد، مستثنياً في ذلك البله وكل من آمن

---

(١) صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص٣٩٥. وتفسير صدر المتألهين: مصدر سابق، ج٨، ص٨٦.

(٢) الأسفار: ج٩، ص١٨٠.

بتلك العقائد إيماناً مجملاً ساذجاً وراسخاً جازماً ممَّن لم يخض في البحث والنظر، وكذلك كل من اقتدى بالصلحاء وقلَّدهم في نظرهم الصحيح، وما عدا أولئك فليس بآمن من خطر سوء العاقبة ولو كان من أهل الصلاح والزهد، إذ لا ينجي بنظره إلَّا الاعتقاد الحق الراسخ[1].

الإدراك ومنشأ السعادة والشقاوة

بحسب الرؤية الفلسفية فإنَّ لوجود الإنسان غاية تتمثل باللذة المعرفية، فتحصيل المعرفة هو السعادة التي وجد لأجلها الإنسان، وانَّ الإدراك العقلي كلَّما ازداد علماً ومعرفة فإنَّه يزداد سعادة، حتى يصل الحال إلى السعادة القصوى وذلك عند بلوغه العقل الفعَّال. فأرسطو كغيره من الفلاسفة يرى الإدراك هو سبب اللذة والسعادة[2]، وكلَّما تنامى الإدراك تنامت اللذة، حتى يكون تمام الإدراك كفيلاً بتحقيق كمال اللذة. ممَّا يعني أنَّ السعادة القصوى تتحقق في حال كمال العقل، وهو لا يتحقق إلَّا عبر الاتصال بالعقل المفارق[3]، حيث التجرد عن المادة والطبيعة والالتحاق بعالم الألوهية الذي فيه النشوة والخلود، وهو ما يمثل غاية الفيلسوف.

وسواء لدى الفلاسفة أم العرفاء فإنَّ المعرفة تشكل غاية الإنسان وسعادته، وإن أبلغ حالات السعادة هي معرفة الحق، مع الأخذ بعين الاعتبار انَّ الفلاسفة يعدون هذه المعرفة تتجلى بالعلوم العقلية[4]، أمَّا العرفاء فيعدونها تتجلى بعلوم المكاشفة، وبالتالي فإنَّ أرفع علوم المكاشفة هي معرفة الحق وصفاته وأفعاله، باعتبارها غاية قصوى تطلب لذاتها وتنال

---

(١) صدر المتألهين: كسر أصنام الجاهلية، حققه وقدَّم له محمد تقي دانش بژوه، مطبعة جامعة طهران، ١٣٤٠هـ. ش. ـ ١٩٦٢م، ص٧ و٦٠ ـ ٦١.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٦١٦.

(٣) المصدر السابق: ج٣، ص١٦١٢.

(٤) السهروردي: رسالة هياكل النُّور، مصدر سابق، ص٩٣.

بها السعادة العظمى[1]. أو كما يشير ابن طفيل في قصته (حي بن يقظان) إلى أنَّ كمال الإنسان ولذته هو مشاهدة المبدأ الحق على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً من غير انقطاع حتى لا يتخللها ألم[2].

إذن بحسب هذه الرؤية تكون السعادة مطلوبة لذاتها والإنسان يكدح لطلبها ولا ينالها إلَّا بالحكمة أو العرفان، وذلك لكي يتجلى لعقله أو قلبه كل الكون ويتشبه بالإله الحق، أو حتى يتحقق له الاتحاد بما فوقه من العقول المفارقة والمبدأ الحق. فهذا هو ما يعول عليه الفلاسفة والعرفاء بشكل أو بآخر. فقد عد الفارابي انَّ أقصى مراتب الكمال والسعادة التي يمكن أن يبلغها الإنسان هو أن يصير في مرتبة العقل الفعَّال (جبريل)، وذلك عندمفارقة الجسم والمادة تماماً[3].

وفي محل آخر قرر بأنَّ سعادة الإنسان وكماله لا يحصل في بلوغ مرتبة ذلك العقل، بل دونه درجة، وذلك بتأمل الحقائق الأزلية فيه، أمَّا شقاء الأنفس الجاهلة فيحصل بسبب حرمانها عن كسب تلك الحقائق والاتصال بالعقل المفارق[4].

إضافة إلى أنَّ هذا الفيلسوف عد من عوامل زيادة الابتهاج والسعادة هو أنَّ النُّفوس الناطقة بعد الموت تتصل ببعضها للتشابه فيما بينها، فيعقل بعضها بعضاً على جهة اتصال معقول بمعقول، وكلَّما زاد عدد النُّفوس المجردة زاد تعقلها ومن ثم زادت لذاتها وابتهاجها تبعاً لذلك.

أي أنَّ النُّفوس السابقة تزداد ابتهاجاً كلَّما لحقها من النُّفوس المقبلة التي تتجرد عن أبدانها، وتظل العملية آخذة على التوالي بالابتهاج إلى ما

---

(١) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٦، ص٩٧.

(٢) ابن طفيل: حي بن يقظان، طبعة دار الآفاق الجديدة، ص١٨٣.

(٣) كتاب السياسة المدنية: طبعة انتشارات الزهراء، ص٣٢.

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٨٥.

لا نهاية له بحكم الاتحاد بين النُّفوس المجردة، وهذه السعادة هي غاية ما يقصدها العقل الفعَّال[1].

كذلك فإنَّ ابن سينا رأى هو الآخر أنَّ عقل الإنسان في الدُّنيا آخذ بالتدرج والتحول إلى مراحله العليا حتى تصبح المادة معيقة عن بلوغه أعلى درجات الكمال والسعادة، فتحصل المفارقة عن البدن كلياً عند الموت[2].

وهذا هو معنى القول بعودة النفس إلى أصلها الإلٰهي، أي تحقيق أعظم قدر ممكن من التجرد والإدراك بسبب مفارقة البدن، حيث تحصل اللذة والسعادة الأبدية القصوى.

هكذا يتضح انَّ الفلاسفة يجعلون من أمر المعاد أمراً يدلُّ على ما له علاقة بكمال النفس من الناحية المعرفية والعقلية. وانطلاقاً من هذا الموقف فسروا المسألة الدينية الخاصة بالثواب والعقاب، وكذا الإيمان والكفر والجنَّة والنَّار، وذلك استناداً إلى وجود العلم والحرمان منه. فالجهل العلمي في الفلسفة يمثل سبباً أصيلاً لمختلف الكفر والعذاب والشقاء، حيث تدرك النفس ما يفوتها من كمال العلم فتعذب بتلك الحسرة[3].

وعلى العكس انَّ النفس حين تحصل على العلوم العقلية اليقينية فإنَّ ذاتها تصير عقلاً قدسياً ونوراً إلٰهياً من حزب الملائكة المقربين[4].

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١١٣ و١١٤. كذلك: السياسة المدنية، ص٨٢.

(٢) ابن سينا: كتاب النفس من الشفاء، مصدر سابق، ص٢٢٠.

(٣) تلخيص المحصل: ص٣٩٠. وأسرار الآيات: ص٢ ـ ٦ و٩ ـ ١٠. ومفاتيح الغيب: ص١١٥. ومقدمة ابن خلدون: ص٥١٥.

(٤) أسرار الآيات: ص٢٨. وقد قال صدر المتألهين بهذا الصدد: «الذي يدلُّ على أنَّ العلم جنة والجهل نار، انَّ كمال اللذة في إدراك المحبوب، وكمال الألم في البعد عن المحبوب؛ فلذَّة الذوق عبارة عن إدراك الطعوم الموافقة للبدن . . . وأمَّا النفس الناطقة الإنسانية فلذتها وكمالها =

وأفضى الحال إلى أن يكون العلم باعثاً على السعادة والإيمان حتى مع عدم مزاولة العمل الصالح في الحياة[١].

وفي جميع الأحوال انَّ النفس بحسب الرؤية الفلسفية تنزع إلى معشوقها من حيث الطبع لتكتمل به، وهو كمال القوَّة العقلية التي ترتسم بها صور نظام الوجود وحقائقه وما يترتب على ذلك من السعادة القصوى. فإذا كانت هذه النفس لاهية عن هذا المعشوق بسبب لهوها بالمادة والبدن؛ فإنَّها تصاب بالألم والعذاب عند المفارقة بموت البدن وتحررها منه. فمثلها حينئذٍ كمثل الخدر الذي يمنعنا من الشعور بالألم عند وجود ما يستدعي ذلك، لكنَّه يظهر عند زوال هذا الخدر، فيكون العذاب. فالشقاوة إذن هي لأولئك الذين لهم القوَّة العقلية واكتسبوا الشوق إلى كمالها من غير أن يحصلوا على شيء من فعل هذه القوَّة[٢]. وينطبق هذا التصوير على النفس التي تبلغ حد الكمال من القوَّة العقلية، فإذا فارقت البدن فإنَّها تستكمل الذي تبلغه، إذ في ملابستها للمادة تكون مثل ذلك المصاب بالخدر؛ لا تشعر باللذة التامة والسعادة القصوى، وهي تشعر بذلك عند مفارقة البدن، كمن زال عنه الخدر[٣].

مهما يكن فقد أشاد الفلاسفة بنيانهم في تفسير قضايا المعاد على المدارك المعرفية، فالجنَّة والنَّار وغيرهما هي تعابير يراد بها قوى الإدراك المعرفي للإنسان وما يترتب عليها من سعادة أو حرمان. فمثلاً انَّ ابن سينا فسَّر الصراط والجنَّة والنَّار أبوابهما وما إليها تبعاً لقوى الإدراك الحسية والخيالية والعقلية. فالجنَّة عنده هي العالم العقلي، والنَّار أو

= في المعقولات الدائمة . . ولهذا قالت الحكماء: كمال النفس في أن يصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم الموجود، فإنَّ العالم عالم بصورته لا بمادته» (مفاتيح الغيب: ص١١٠).

(١) لاحظ أسرار الآيات: ص٤.

(٢) النجاة: ص٦٨٩ ـ ٦٩٠. وإلٰهيات الشفاء: ص٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٣) معارج القدس: ص١٥١. ورسالة هياكل النُّور: مصدر سابق، ص٩٣.

الجحيم هي عالم الخيال والوهم، والقبور هو عالم الحس، ويتم تحصيل الجنَّة أو السعادة القصوى من خلال المرور بالصراط الدقيق من الحس فالخيال والوهم ثم إلى العقل[١]. أي أنَّ الجنَّة لا تتحقق إلَّا عبر المرور بعالم العطب والجحيم. وقد كانت هذه الطريقة من تفسير موضع تأييد عدد من الفلاسفة كالذي ذهب إليه صدر المتألهين، حيث رجح ما عليه الشيخ الرئيس في تفسيره لأبواب الجنَّة والنَّار[٢].

وهناك من ذهب إلى أنَّ عالم الكون والفساد هو نفسه جهنم، وذلك في قبال الجنَّة المتمثلة بعالم الأرواح المجردة، وانَّ النفس التي تقصر عن الكمال تبقى في جهنم محرومة عن العالم العلوي ولا تفارق عالم ما تحت القمر. فالآلام والأوجاع لا تلوح إلَّا النُّفوس المتعلقة بالأجساد، أمَّا تلك التي تتجرد منها وتلتحق في عالم الأفلاك فإنَّها تكون بريئة من هذه الآلام. فالنفس إذا كان عشقها الكون مع الجسد الحيواني، وانَّ معشوقها اللذات المحسوسة وشهواتها الجسمانية، فسوف لا تبرح هذا العالم الأرضي ولا تشتاق الصعود إلى الملكوت الأعلى، وبالتالي لا تدخل الجنَّة وتتحول إلى النُّفوس الملكية في عالم الأفلاك السماوية[٣].

فهذا هو رأي إخوان الصفا الذين اعتبروا النفس الآثمة الشريرة تظل معذبة نفسياً، ونادمة عمياء في جهالاتها، وسائحة في قعر الأجسام المدلهمة دون فلك القمر، كل ذلك يجري لها بعد أن تفارق الجسد التي هي فيه دون أن تصل إلى عالم الآخرة[٤]، بل تبقى هائمة هاوية في عالم الكون والفساد بشكل ما يطلق عليه «التناسخ»، وذلك حتى يتم تطهيرها

---

(١) ابن سينا: رسالة إثبات النبوات، حققها وقدَّم لها ميشال مرمورة، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨م، ص٥٨ ـ ٦١. وتسع رسائل لابن سينا: ص٨٩ ـ ٩٠.

(٢) أسرار الآيات: ص٢١٨.

(٣) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء: إعداد وتحقيق عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، ج٣، ص٥٣ ـ ٥٤.

(٤) رسائل إخوان الصفا: ج٣، ص٦٥ ـ ٦٦.

ومن ثم مفارقتها لهذا العالم الحسي. وهم بذلك ينوهون بوجود العذاب النفسي دون أن يعتقدوا بالنَّار الحسية كما هو مصور لدى النصوص الدينية[1].

وأرى انَّ هذا الرأي لإخوان الصفا هو أقرب التصورات اتساقاً مع المنظومة الفلسفية، وذلك لاعتبارين:

أحدهما انَّ حصر العذاب والشقاء في عالم الأجسام السفلية يتسق مع طبيعة هذا العالم مقارنة مع العالم العلوي السماوي، وحيث لا يوجد غيرهما؛ لذا فمن المنطقي أن يعد الأول نار جهنم، ويعد الثاني جنَّة الخلد.

أمَّا الاعتبار الآخر فهو أنَّ الالتحاق بالعالم العلوي عبر مفارقة النفس للبدن لابدَّ أن يجعلها سعيدة كاملة باعتبارها قد أصبحت ضمن عالم النُّفوس والمفارقات السماوية، فمن أين يأتيها الشقاء؟! لذا كاد البعض ينكر العذاب باعتبار أنَّ مفارقة النفس للبدن تعني كمال النفس، وما يبقى منها من كدورات يمكن أن يمحى بالعذاب المحدود، كإن يكون هذا العذاب لأيَّام معدودات، ثم بعدها ترجع النفس إلى صورتها الحقيقية من الكمال فتعود إلى حظائر القدس وحسن المآب[2].

إذن فالقول بمفارقة النفس للبدن يستلزم تحقيق غايتها من التجرد والالتحاق بأصولها العقلية المفارقة التي تضفي عليها السعادة والكمال. لكن الفلاسفة المسلمين لم يلتزموا بهذه النتيجة التي تترتب على منظومتها الفلسفية إذا ما استثنينا إخوان الصفا، ربَّما لاعتبارات دينية لا غير.

ولا شك أنَّ الأمر لا يختلف كثيراً عمَّا يذهب إليه العرفاء، حيث الغاية التي يؤكدون عليها هي المعرفة والشهود، وانَّهم يواجهون في بعض

---

(١) رسائل إخوان الصفا: ج٣، ص٦٦ ـ ٦٧.

(٢) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٤، ص٣٣٨.

الاعتبارات نفس المشكل من مسألة العذاب والشقاوة، وذلك للاعتبارات الدينية، وإن كانت لديهم اعتبارات أخرى يمكن التعويل عليها في تبرير العذاب والشقاوة، كالتي سنطلع عليها بعد قليل.

اعتبارات تبرير دوام العذاب وانقطاعه عند العرفاء

يعترف الفلاسفة والعرفاء المسلمون بلزوم حصول العذاب والشقاء بعد الموت، لكنَّه على رأي أغلبهم لا يدوم، بل مآل الكل يصير إلى الرحمة واللذة. مع هذا لا يعني إنكارهم دوام العذاب أنَّهم ينكرون الخلود في النَّار، فعلى رأي ملا هادي السبزواري انَّ دوام العذاب لم يبلغ حد الضرورة الدينية بخلاف الخلود الآخر[1]. ومن ذلك انَّ ابن عربي في (فصوص الحكم) اعتبر خلود العذاب منقطعاً ومآله إلى اللذة والنعيم في النَّار[2]، بل أنَّه عد الجميع مأجوراً وسعيداً ومرضياً عنه واعتبر أنَّ من العباد من تدركهم بعض الآلام في الآخرة، ومع هذا فلا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه، انَّه لا يكون لهم في دار جهنم نعيم خاص؛ إمَّا بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم من وجدان ذلك الألم، أو يكون لهم نعيم مستقل زايد كنعيم الجنان في الجنان[3].

وهو في (الفتوحات المكية) اعتبر أنَّه لا دليل للعقل على وجود العذاب الدائم أو غيره، بل يجوز أن يرتفع هذا العذاب عن أهل النَّار مع كونهم فيها، فعلى رأيه أنَّه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط،

---

(١) مجموعة رسائل السبزواري: مصدر سابق، ص٤٧٠. والشواهد الربوبية: ص٣١٣. والأسفار: ج٩، ص٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢) ذلك أنَّه يقول: «وأمَّا أهل النَّار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النَّار، إذ لابدَّ لصورة النَّار بعد انتهاء مدة العذاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها، وهذا نعيمهم، فنعيم النَّار، بعد استيفاء الحقوق، نعيم خليل الله حين ألقي في النَّار، فإنَّه عليه السلام تعذَّب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر من أنَّها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان» (شرح الفصوص: ص٥٦٥).

(٣) شرح فصوص الحكم: ص٤٤١ و٤٥٩. ومطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٥ ـ ٤٦.

بحيث يكون الله إلٰهاً بجميع أسمائه ومع ذلك من غير ألم وعذاب. وبالتالي فإنَّه ينتهي إلى أنَّ التحقيق في أمر العذاب ومدته لا يكون إلَّا من خلال النص المتواتر أو الكشف الواضح الذي لا تدخله شبهة[1].

في حين أنَّه في بعض رسائله عد بقاء الصفات الذاتية لازمة والعذاب مؤبداً، وذلك على خلاف ما جاء في (الفتوحات) وغيره. فقد ذكر انَّ في النشأة الأخرى ليس هناك مزج ولا تداخل كما هو حاصل في الحياة الدُّنيا، فلا يظهر الكافر في صورة المؤمن، ولا المؤمن في صورة الكافر، ولا السعيد في صورة الشقي، ولا الشقي في صورة السعيد، ولا الكلب في صورة الإنسان، ولا الإنسان في صورة الكلب، بل الكلب كلب والإنسان إنسان، ويزول حكم الأوصاف العرضية وتبقى الصفات الذاتية اللازمة متميزة لا تمتزج بأمر ولا تظهر في صورة عرضية أبداً، بل يتردد في ذاتها بين لوازمها إن خيراً فخيراً، وإن شراً فشراً أبدالاً بدين لا يتناهى أمدها ولا ينقضي أبدها، نعيم محقق وعذاب مطلق، ولا تلتبس الصور على ناظرها ولا يحجب أولها بآخرها، قد ظهرت في العين فلا تبديل ولا تحويل، ولن تجد لسنَّة الله تبديلاً ولن تجد لسنَّة الله تحويلاً[2].

على انَّ هناك تبريرات عديدة لانقطاع العذاب ونفي دوامه، منها انَّ الشقاء عارض غريب لا يدوم ولا يبقى، وذلك تعويلاً على أنَّ مآل النُّفوس هو الرجوع إلى أصلها من الكمال؛ مثلما هو الحال عند ابن سينا[3]. أو باعتبار أنَّ الرحمة ذاتية وهي تسع كل شيء، بينما الغضب عرضي قسري لا يدوم، وهو مسبوق بالرحمة. أو لكون حركة الأشياء في النهاية كالبداية، وانَّ الكل مساق إلى الحق تعالى كما بدأ منه. أو باعتبار أنَّ منطق السنخية يقتضي أن يكون كل موجود عبارة عن لمعة من

---

(١) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٢) كتاب مراتب علوم الوهب: ضمن رسائل ابن عربي (١)، ص١٢٣.

(٣) لاحظ: النجاة، ص٦٩٥. وإلٰهيات الشفاء: ، ص٤٣١.

الأصل[1]. أو لأنَّ هناك بعض القضايا العقلية والوجدانية التي لا تسمح بخلود العذاب، كتلك التي ذكرها صدر المتألهين، ومن قبله ابن عربي.

فالأول يشير إلى ما ذكرناه من اعتبارات، بل ويضيف إليها بعضاً آخر، فيعتبر انَّ تعذيب الله بعض عباده عذاباً أبدياً فيه إشكال عظيم، خاصة عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، حيث انَّ الله خالق العباد وهو مبدئهم ومعادهم، وشأن العلَّة الفاعلة الإفاضة والإيجاد على معلوله، إذ ليس المعلول إلَّا رشحة من رشحات وجوده ولمعة من لمعات وجوده، والتعذيب الأبدي ينافي الإيجاد والعلية. وأيضاً فإنَّ ذاته محض الرحمة والخير والنُّور، وكل ما يصدر عنه يجب أن يكون من باب الجود واللطف والكرم، ووجود العاهات والشرور إنَّما يكون عنه بالعرض وعلى سبيل الشذوذ والندرة، ولأنَّه سبقت رحمته غضبه، فإنَّ الرحمة ذاتية والغضب أمر عارض، والعارض الاتفاقي لا يكون أكثرياً ولا دائمياً[2].

وعلى نفس هذه الشاكلة لا ينكر ابن عربي كون الرحمة تعم كل شيء، بما في ذلك الغضب والآلام والمعاصي والأمراض والشرور، واعتبر هذه المسألة لا تدرك بالعقل وإنَّما بالذوق الصوفي، وهي فكرة تتسق مع اعتبار أي شيء يستبطن كل شيء بحسب منطق السنخية ووحدة الوجود، لكنَّه مع ذلك حتم زوال الغضب والآلام بالعودة إلى النعيم والرِّضا الدائم[3].

بل أكثر من هذا يذهب ابن عربي إلى تأكيد تلك النتيجة عبر منطق آخر غير المنطق الوجودي، إذ يقول: لو أنَّ الله تعالى «فوَّض أمر خلقه إلى أحد من عباده

---

(1) لاحظ: شرح الفصوص، ص٥٨٣ ـ ٥٨٤. والشواهد الربوبية: ص٣١٨. ومفاتيح الغيب: ص١٧٢ و٢٠٦. وعرشيه: ص٢٧٣ و٢٨٠ ـ ٢٨١. والتعليقات على المظاهر الإلهية: ص١١٤ ـ ١١٥.

(2) تفسير صدر المتألهين: ج٤، ص٣١٣ ـ ٣١٤.

(3) الفصوص والتعليقات عليه: ج١، الفص التاسع عشر، ص١٧٢، والفص الحادي والعشرون، ص١٧٧ ـ ١٨٠، وج٢، ص٢٣٦ و٢٤٣ ـ ٢٤٦.

وقدره ومكَّنه من التصرف فيهم، وكان خيراً غنياً، لأزال العذاب عنهم، وهذا الراحم أنا وأمثالي، وهو تعالى أرحم الرَّاحمين»[1].

على انَّ الاعتبارات السابقة قد تصلح كذرائع لنفي العذاب الطويل، وبعضها يمكن توظيفه في نفي العذاب مطلقاً، خاصة تلك التي تستند إلى تشابه الوجود ووحدته وكون النهاية كالبداية. ولمثل هذه الذرائع صرَّح البعض بنفي اللعن والعذاب في الآخرة حتى بحق إبليس، فكما يقول الجيلي: «لا يلعن إبليس، أي لا يطرد عن الحضرة الإلٰهية، إلَّا قبل يوم الدِّين لأجل ما يقتضيه أصله، وهي الموانع الطبيعية التي تمنع الروح عن التحقق بالحقائق الإلٰهية، وأمَّا بعد ذلك فإنَّ الطبائع تكون لها من جملة الكمالات، فلا لعنة بل قرب محض.

فحينئذٍ يرجع إبليس إلى ما كان عليه عند الله من القرب الإلٰهي وذلك بعد زوال جهنم، لأنَّ كل شيء خلقه الله لابدَّ أن يرجع إلى ما كان عليه.. قيل إنَّ إبليس لما لعن هاج وهام لشدة الفرح حتى ملأ العالم بنفسه، فقيل له: أتصنع هكذا وقد طردت من الحضرة؟ فقال: هي خلعة أفردني بها الحبيب لا يلبسها ملك مقرب ولا نبي مرسل»[2].

وهناك إشكال يتعلق بانقطاع العذاب والشقاء الذي تحدث عنه العرفاء من حيث كونه من مظاهر القهر والغضب، وهو انَّ انقطاعه يفضي إلى تناهي صفات القهر وعدم حفظ المراتب الوجودية. وقد أجيب عنه بوجهين، أحدهما انَّ أنواع مظاهر القهر يمكن أن تحفظ بتعاقب الأشخاص، فيثبت

---

(١) محمود الغراب: الشيخ الأكبر محي الدِّين بن العربي، دار الفكر في دمشق، ص٢٣١. والأسفار: ج٩، ص٣٥٢ ـ ٣٥٣. والشواهد الربوبية: ص٣١٩. ورسائل السبزواري: ص٤٧٠ ـ ٤٧١.

(٢) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، حقق نصوصه وعلَّق عليه أبو عبد الرَّحمٰن صلاح بن محمد بن عويضه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، ص١٩٩. وقد ذكر صدر المتألهين انَّ معنى اللعن والطرد والغضب عند العرفاء هو صيرورة نوع شريف إلى نوع خسيس (تفسير صدر المتألهين: ج٤، ص٢٧٧).

الخلود النوعي للعذاب رغم انقطاع العذاب الشخصي. والآخر هو أنَّه حتى مع انقطاع العذاب كلياً، فإنَّ صفات القهر والغضب لا تتناهى، إذا انَّ صفات الحق بعضها عين البعض الآخر، وكلها عين ذاته، فلطفه عين قهره وغضبه، والعكس صحيح أيضاً[1].

والوجه الأخير من الجواب وإن كان يعبر عن حقيقة ما تسفر عنه وحدة الوجود، إلَّا أنَّه يفضي إلى أن يكون أصحاب الجنَّة ممَّن يشملهم الغضب والعذاب، لضرورة عدم تناهي صفات القهر، أو على الأقل لكون الصفات بعضها عين البعض الآخر، وهي التي ينعكس أثرها على التوابع واللوازم. فحين يقال: «كون الشيء من وجه عذاباً لا ينافي كونه من وجه آخر عذباً»[2]، هو بعينه دال على أنَّ العكس صحيح أيضاً، والذي يمكن أن يتخذ نفس المبرر المستمد من العادة[3]، فإذا كانت العادة هي التي تفضي بأهل النَّار إلى السعادة والنعيم[4]، فلم لا تفضي كذلك بأهل الجنَّة إلى

---

(١) مجموعة رسائل السبزواري: ص٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(٢) تفسير صدر المتألهين: ج٤، ص٣٢١.

(٣) شرح الفصوص: ص٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٤) عد البعض انَّ فرق أهل النَّار خمس، هم المشركون والكافرون والمنافقون والعاصون الذين ينقسمون إلى العارفين غير العاملين والمحجوبين، واعتبر جميع هؤلاء ينالون رحمة اللذة والعذوبة، فذكر أنَّه بعد أن تمر عليهم الأحقاب والسنين تراهم قد اعتادوا على النَّار ونسوا نعيم الرضوان، لذا تتعلق بهم الرحمة ويرفع عنهم العذاب. مع أنَّ هذا العذاب يكون بالنسبة إلى العارف العاصي عذباً من وجه، وذلك لأنَّه يشاهد المعذب في تعذيبه، فيصير التعذيب سبباً لشهود الحق، وهو يمثل أقوى ما يمكن من النعيم بحقه، وكذلك يكون العذاب عذباً بالنسبة إلى المحجوبين الغافلين، كما ورد في الحديث بأنَّ بعض أهل النَّار يتلاعبون بها، والملاعبة لا تقل عن اللذة رغم العذاب، لعدم تحصيل الجنَّة بما فيها من حور وقصور. أمَّا المشركون الذين عبدوا غير الله تعالى، فإنَّ عذابهم يكون لأجل أنَّهم حصروا الحق فيما عبدوه ولم يطلقوه، وهو نعيمهم في الوقت ذاته، وذلك باعتبار أنَّ معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصورة، فلم يعبدوا بذلك إلَّا الله، وهو سبب نعيمهم ورضاه عنهم. والحال كذلك مع الكافرين، وإن كان عذابهم عظيماً، إلَّا أنَّهم لا يتعذبون لرضاهم بما هم فيه. يبقى حال المنافقين الذين لهم استعداد بالكمال وآخر بالنقص، فإنَّ عذابهم نابع من عدم وصولهم إلى =

النصب والملل؟ مع انَّ نعيم الجنَّة يخلو من الشائبة واللغوب، كالذي جاء في عدد من النصوص القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٣٣﴾ وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٣٤﴾ ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ﴿٣٥﴾﴾ [فاطر: ٣٣-٣٥]، وقوله كذلك: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴿٤٦﴾ وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَٰبِلِينَ ﴿٤٧﴾ لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [الحجر: ٤٦-٤٨].

لكن على خلاف ما سبق هناك ذرائع مضادة لإثبات خلود العذاب، مثلما جاء عن بعض المعاصرين الذي رجح ما آل إليه صدر المتألهين في كتابه (العرشية) بعد التطواف الذي مرَّ به من إنكار ذلك الخلود في سائر كتبه الأخرى[1]، وذلك شبيه بتلك الترددات التي أصابت ابن عربي كما رأينا. فقد اعتبر الاشتياني ان سبق الرحمة على الغضب لا ينافي دوام العذاب. فالرحمة الرحمانية التي وسعت كل شيء هي غير العنايات الخاصة التي تلوح أهل الإيمان ولا تشمل أهل الكفر والعصيان. ورغم أنَّ الرحمة لها الغلبة على الغضب فإنَّ هناك مخلدين في النَّار والعذاب، لكنَّهم الأقلية مقارنة مع أهل الجنَّة المخلدين. ومهما يكن فإنَّ دار الجحيم تظل دار بلاء ونقمة وانَّ آلامها وشرورها دائمية ليس لأهلها أي منجى وخلاص، وذلك تبعاً للنصوص القرآنية ومأثورات النبي وأهل البيت، فكلها تجمع على خلود أهل الكفر والعصيان في النَّار من غير انقطاع. وعليه فإن حمل البعض معنى العذاب على العذوبة، وكذا حمل معنى الخلود على الزمان الطويل، هو لعب بالآيات القرآنية والروايات الواردة عن أهل البيت. وبنظر الاشتياني انَّ السر في خلود العذاب هو انَّ

= الكمال الذي يدركونه، ولكون استعدادهم بالنقص هو الغالب فإنَّهم يرضون به فينقلب العذاب عذباً (تفسير صدر المتألهين: ج٤، ص٣١٩ ـ ٣٢٠).

(١) عرشيه: ص٢٨٢. والشواهد الربوبية: ص٧٧٨، وحاشية ص٣١٧.

الدار الآخرة هي ليست دار إعادة واستعداد، بل انَّها دار فعلية وكمال، إذ تنتهي فيها الحركات، وذلك باعتبار أنَّ النفس في الآخرة مستكفية بذاتها، وانَّ النُّفوس البشرية رغم أنَّها داخلة بحسب الظاهر تحت نوع واحد، لكن بحسب الحشر والنشأة الأخروية تكون أنواعاً متباينة، فبناءاً على الحركة الجوهرية انَّ النفس الناطقة تتصور بصور مناسبة لأفعالها وأعمالها في هذه النشأة، لذا فإنَّ الهيئات الردية المظلمة والصور البهيمية الكدرة إذا ما بلغت حداً من الملكة فإنَّها تصبح صورة للنفس وداخلة في وجودها، وعند هذا الاستحكام يصير منشأ فعل النفس هو هذه الصور المؤلمة المسماة بالعذاب، حيث لا يوجد لهذا العذاب من رافع، لا من خارج النفس ولا من داخلها، إنَّما يدور على أهل النَّار ويتجدد عليهم أزلاً وأبداً، فمبدأ هذا العذاب هو جوهر ذواتهم وحقيقتهم ودوام المبدأ بدوام الحق، فالعذاب إذن تابع له، والوجود الفائض عن الحق يمر على المؤمن والكافر، فعلى الأول يكون نعيماً ورحمة وروحاً وريحاناً، ويكون على الكافر عذاباً وغصة، كالذي جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٥٦﴾﴾ [النساء: ٥٦]، وقوله: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَٱلْمُهْلِ يَغْلِي فِي ٱلْبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَغَلْيِ ٱلْحَمِيمِ ﴿٤٦﴾﴾ [الدخان: ٤٣-٤٦]، فللعذاب صعود ونزول إعداداً وإيجاباً بالنسبة إلى النُّفوس والأبدان الأخروية، فما دامت النفس باقية فالعذاب باق، بل انَّ غاية وجود أهل النَّار هي ذوق العذاب فحسب[١].

وما ننتهي إليه هو أنَّ هناك ذرائع واعتبارات متعارضة، بعضها موظف لنفي الخلود في العذاب، والبعض الآخر موظف لإثباته. ومع انَّ الرؤية الوجودية تحاول في كلا المسعيين ان توفق بين مسلكها الوجودي وبين ما عليه النص الديني، فالملاحظ انَّ الذرائع المطروحة تارة تغلب

---

(١) الاشتياني: التعليقات على المظاهر الإلٰهية، ص١١٦ ـ ١١٧.

النص على المسلك، وأخرى تغلب المسلك على النص. لكن في كلا الحالين نلاحظ أنَّ هناك طرحاً من التبرير الوجودي.

* * *

من ناحية أخرى يمكن أن نميز بين أثر الرؤيتين الفلسفية والعرفانية على النتيجة المستخلصة بشأن العذاب، وذلك اعتماداً على منطق السنخية ومبدأ الوجودات. فحيث أنَّ الرؤية الفلسفية قائمة على المشاكلة بين العلَّة والمعلول في الوجود، وانَّ الوجود في أصله عبارة عن محض الخير، وانَّ سلسلة الصعود تأتي في سياق سلسلة النزول، حيث النهاية كالبداية، من حيث التحاق كل شيء بعلته، وانَّ النُّفوس الناطقة تلتحق بالمفارقات من العقول الخيرة، وكون الأشياء جميعاً هي من سنخ المبدأ الحق.. فإنَّ كل ذلك يبرر نفي العذاب، أو على الأقل أنَّه يبرر نفي العذاب الطويل.

أمَّا من حيث الرؤية العرفانية فالنتيجة تختلف، ذلك أنَّه بحكم مسألة الأسماء الإلٰهية وما يترتب عليها من مظهر؛ فإنَّ ذلك يبرر خلود العذاب ببقاء مظاهر القهر والغضب، كذلك فإنَّه تبعاً لحكم الأعيان الثابتة فإنَّ من الممكن تبرير لماذا يصير مآل هذا الفرد إلى السعادة، وذاك إلى الشقاء، ممَّا يتفق مع ما عليه تلك الأسماء.

إلَّا أنَّه وفق الرؤية العرفانية فإنَّ القول بوحدة الوجود قد لا يسمح بمثل تلك النتيجة البائسة، حيث تبعاً لذلك انَّ من المفترض هو نفي أن يكون في الوجود شر وعذاب وشقاء، فكله خير مع ما فيه من تفاوت لا يصل إلى درجة الشقاء والشر إلَّا بنحو عرضي غير دائم، بل كيف يكون ذلك وهو تَجَلٍّ من تجليات الحق، أو هو عينه؟!

والتعارض السابق قد يصادف ما يبرره في الثنائية التي وجدناها لدى التصوير العرفاني لوحدة الوجود وعلاقة الحق بالخلق، إذ تارة توصف بما أطلقنا عليه (المعنى العرفاني الخلقي)، وأخرى توصف بما أطلقنا عليه (المعنى العرفاني الحقي). أي تارة انَّ ما يظهر هو الخلق فيقتضي التضاد

بحسب حقائق الأشياء، ومن ذلك سعادة الناس وشقاوتهم، إذ منهم السعداء المنعمون ومنهم الأشقياء البائسون. وأخرى انَّ ما يظهر هو الحق فيقتضي ذلك السعادة والنعيم للكل.

لكن من ناحية أخرى نجد أنفسنا أمام تناقض في هذه الرؤية لا يبررها سوى أنَّها محكومة بمصدرين معرفيين، أحدهما وجودي أصيل، وهو الذي يبرر وحدة الوجود وما تنطوي عليه من مراتب متفاضلة تبعاً لمنطق السنخية، وهو في هذا الحدث متوافق مع الرؤية الفلسفية، والآخر ديني وواقعي أريد له أن يخضع لذات المنطق من السنخية، وهو ذلك القائل بوجود الأسماء الإلٰهية المتعارضة، حيث بعضها أسماء رحمة، وأخرى أسماء غضب وانتقام، الأمر الذي يبرر الخلود في العذاب، كما يفسر ما عليه الواقع من تعارض في التبعية بين الإيمان والكفر، وكذا السلم والعدوان.

إذن لو تصورنا الرؤية العرفانية بما هي في ذاتها وبغض النظر عن تأثير كل من الواقع والنص الديني، لكان يفترض أن تكون منظومتها شاهدة على أنَّ الوجود كله خير بخير من غير عوج ولا انحراف، ولا ضلال ولا كفر، ولا شر ولا عذاب. فكل ذلك ممَّا يتسق مع مفاهيم وحدة الوجود والتجلي وكون الحق عين الأشياء بلا استثناء. في حين ما تقدمه هذه الرؤية إن هي إلَّا محاولة تفسير ما يحدث من هذه الانحرافات دون المساس بتلك الوحدة، الأمر الذي جعلها تفترض أُموراً دخيلة من النص والواقع لتوفق بها مع مرجعيتها الوجودية التي تستند إليها في الأصل، ومن ذلك فروضها الخاصة بالأسماء الإلٰهية المتعارضة، والتي منشؤها النص الديني، حيث بها وباتباعها من الأعيان يمكن تفسير ما يشهده الواقع من تعارض في الاتجاهات بين الخير والشر، وكذا تفسير ما يقدمه النص الديني من مآل متضاد للنفوس، فمنها السعيد ومنها الشقي.

لا شك أنَّ فهم الفلاسفة للمعاد قائم على التجرد الصوري النفسي، وذلك أنَّهم يقيمون بينه وبين العقل الفعَّال رابطاً سببياً يردون فيه المعاد إلى الطبيعة الإدراكية للنفس البشرية. فكما أنَّ العقل الفعَّال علَّة تكوينية للعقل الإنساني، فهو أيضاً عبارة عن علَّة غائية تتحرر إليه النفس بعد الموت ومفارقة البدن. فمثلاً انَّ ابن سينا يرى أنَّ النفس الناطقة إذا فارقت البدن فإنَّها تصبح متصلة ومتعلقة بالعقل الكلي المفارق، باعتباره يقوم لها مقام الضوء للبصر، حيث تكتمل به[1].

وفي غالب الأحيان انَّ الفلاسفة يتوقفون عند حد الاتصال بالعقل الفعَّال كغاية نهائية لحركة الإنسان وانتقاله من هذه الدُّنيا إلى الآخرة، لكنَّهم مع ذلك يتجاوزون أحياناً هذا المعنى لينقادوا إلى القول بنظرية الاتحاد التي طالما أكد عليها العرفاء. فالفارابي مثلاً هو أحد الفلاسفة الذين وقعوا في التردد، حيث أقر أحياناً صحة مقالة الاتحاد بالعقل الفعَّال. كما انَّ ابن باجة هو أيضاً تجاوز القول باتصال العقل المستفاد بالفعَّال فجعل الاتصال بينهما يعبر عن صيرورة الأول وتحوله إلى نفس ذلك الأخير من دون اختلاف، معتبراً ذلك عبارة عن الحياة الآخرة وهي السعادة القصوى للإنسان[2].

مع هذا فقد أخذ الأمر لدى صدر المتألهين لوناً آخر أعمق ممَّا رأينا، وذلك باعتباره أول من عمل على التنظير لمقالة الاتحاد فلسفياً، فهو لم يتوقف عند حدود الاتصال والإفادة من العقل الفعَّال، بل استدل على الاتحاد من خلال الحركة الجوهرية للنفس وتكاملها. صحيح انَّه في

---

(١) ابن سينا: كتاب في النفس على سنة الاختصار، ضمن رسائل الشيخ الرئيس، طبعة انتشارات بيدار، ص٢١٦.

(٢) رسالة اتصال العقل بالإنسان: مصدر سابق، ص١٦٦.

كتاب (المبدأ والمعاد) جارى الفلاسفة بأن حدد غاية وجود الإنسان هو الاتصال بالعقل الفعَّال[1]، لكنَّه في غير هذا الكتاب تعدى هذا التقليد بالقول باتحاد النفس مع المفارقات، حيث اعتبر أنَّ غاية كل ناقص هو الالتحاق بكماله، وهذا لا يحصل إلَّا بحركة الأشياء إلى كمالاتها التي تعشقها، وهي بذلك لا تتشبه بهذه المعشوقات فحسب، وإنَّما تتحد بها، وفقاً لاتحاد العاشق بالمعشوق والعاقل بالمعقول ومن ثم تحصيل السعادة القصوى، وكل ذلك يتم عبر الإدراك الذي يظهر لعموم الناس عند مفارقة النفس للبدن، حيث التجرد والرجوع من جديد إلى عالمها الأصلي الذي فارقته من قبل.

إذن لنظرية الاتحاد علاقة وثيقة بفهم المعاد وحقيقة الحشر والموت والفناء وبحسبها أنَّ الحشر والالتحاق بالعودة إلى المبدأ الحق إنَّما يجري لحظة بلحظة وآناً بآن. ففي كل حين تتوالى الأحداث والأفراد لتبعث وتعاد بصورة دائمة غير متناهية. وفي كل آن هناك حشر جديد وقيامة ساعة ورجوع إلى الملأ الأعلى ومن ثم إلى المبدأ الحق، بل في كل آن هناك خلق جديد أيضاً يحل محل تلك الإعادة على الدوام. هكذا يتوالى باستمرار كل من الابتداء والإعادة، والإيجاد والإيصال؛ حتى لا يبقى ثمة أثر ولا خبر. فكما أنَّ الحيوانية تنبعث في كل حين من عالم الطبيعة إلى عالم الملكوت العقلي، كذلك يوجد بدلها نازلاً إلى الفلك من ذلك العالم، وهكذا تتوارد الأمثال النفسانية وتتجدد الأشكال والأوضاع والطبائع والمواد الجسمانية لهذا العالم في كل حين، وتنشأ الآخرة من الدُّنيا[2]. إذ العالم العلوي هو السبب في دوام العالم السفلي، وانَّ النُّفوس السماوية المستفيضة ممَّا فوقها من العوالي هي التي تجود على عالمنا الكوني من ذلك الفيض المقدَّس، وبذلك تتكامل النُّفوس وتلتحق

---

(١) المبدأ والمعاد: ص٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٢) أسرار الآيات: ص٦٣. ورسائل السبزواري: مصدر سابق، ص٥٢٧.

بالعالم العلوي فتتصل بغاياتها ومعشوقاتها العقلية، فتنشأ الآخرة والقيامة في كل آن.

فهناك صور تفاض وتتنزل من المبادىء العقلية فالنفسانية على مواد العالم الكوني، وذلك بحسب استعداداتها المتعاقبة التابعة للأوضاع السماوية، حيث يتم تكامل هذه المواد بتلك الصور، ومن ثم تتهيّأ لقبول صور أخرى تالية بحسب ما يحصل للوضع السماوي اللاحق. هكذا تتعاقب الحركات وتتوارد الأوضاع فتتوالى الصور على جواهر السماوات، ويتلاحق اتصال النُّفوس بغاياتها ومعشوقاتها العقلية، فتكون لها معها حشر جديد ورجوع إلى المبدأ الحق، وذلك في قبال ما يتنزل من الواردات التي تورد الخلق الجديد، حيث تتبدل أجزاء العالم وأعيانها وطبائعها وصورها ونفوسها في كل حين حتى تزول تعيناتها وتضمحل تشخصاتها. ومن ذلك انَّ النُّفوس البشرية تتعرض في كل لحظة للحركة الجوهرية المتصلة، ممَّا يفضي بها إلى تفاني الروح الحيوانية، فتحيا وتسمو عندها الروح العقلية أو الملائكية[١].

وهذا الحال لا يقتصر على أفراد عالم ما تحت القمر من الكائنات، بل يشمل كذلك العالم العلوي بأفلاكه ونفوسه وعقوله، حيث لكل فلك أفراد متصلة ولكل منها قبض وتسليم لله الواحد القهَّار آناً فآناً.

هذا ما يراد به من الحشر الذي هون صدر المتألهين التصديق به بما يشاهد من حشر لجميع القوى الإنسانية في نفس واحدة، رغم تباينها في الوجود واختلاف مواضعها في البدن، فكلها تحشر وتفنى في ذات واحدة بسيطة. وكذا هو الحال مع رجوع الكل إلى المبدأ الحق، ثم صدورها عنه مرَّة أخرى على الدوام والتوالي[٢]..

---

(١) أسرار الآيات: ص٦٤ و١٥٩.

(٢) صدر المتألهين: عرشيه، ص٢٦٢ ـ ٢٦٣.

هكذا يتضح أنَّ هناك سلسلة للصعود وأخرى للنزول، إحداهما تأخذ الأشياء وترجعها إلى أصلها، والأخرى تقوم باستبدال ما ذهب منها بواردات أخرى أمثالها، حيث تجعل الدُّنيا متصلة بالآخرة، وهذه بالأولى؛ على نسق واحد بالدوام والاستمرار، فيتنزل الفيض من عالم الجمع والكمال والوحدة والإجمال ليتوزع على عالم التفرقة والنقص والتعدد والتفصيل، ثم يعود مرة أخرى إلى ما كان، حيث كل شيء يلتحق بأصله، وكل شبيه يتحد بشبيهه من دون موانع وحدود للعلَّة والمعلولية، ما دام المعلول شأناً من العلّة وطوراً لها، فهو يعود إليها ويتحد بها بصورة واردات متصلة باستمرار، ورقائق تنبعث منه شيئاً فشيئاً على سبيل الأمثال لحظة بلحظة، حتى يتم الاضمحلال وهلاك التعينات جميعاً. وكما صرَّح صدر المتألهين بأنَّه إذا انفصلت النفس عن الطبيعة لم تبق للطبيعة هوية منفصلة عن علتها النفسية، فلو ارتحلت عن مقام الطبيعة لبطلت هذه الأخيرة ودثرت؛ وذلك لكونها تقوم بالنفس، كما انَّ قوام النفس بالعقل، وقوام الكل بالحي القيوم. ممَّا يعني أنَّ الكل سيفنى في ذات الحق ويرجع إليه، فلا يبقى إلَّا وجهه الكريم، حتى يعيد الخلق كرة أخرى بنفخته الصورية[1].

ويلاحظ في هذا النمط من نظرية الاتحاد عند صدر المتألهين أُمور عديدة تستحق تسليط الضوء عليها بالنقد والتحليل، كما يأتي:

١ ـ الاتحاد ووحدة الوجود الشخصية:

يبدو أنَّه لا يمكن إدراج نظرية صدر المتألهين. كما عرضناها قبل قليل ـ ضمن لائحة العرفان المألوف، كما لا يكفي أن نصفها بأنَّها تستغرق أشد درجات الوحدة الوجودية، فهي قد تجاوزت كلا المعطيين التقليديين الفلسفي والعرفاني، فلم تجعل حواجز وحدوداً بين العلَّة

(١) الأسفار لصدر المتألهين.

والمعلول، ولا بين الرب والمربوب، وكذا بين الأسماء وتبعياتها، والذات وصفاتها الفعلية. ولو أنَّها اكتفت بظاهرة الاستبدال في الرقائق بين الصادرات والواردات في سلسلتي الصعود والنزول على نسق واحد من النظام؛ لكانت أوفق في الاحتفاظ بميدانها الفلسفي والعرفاني طبقاً لحتمية بقاء العلل والمعلولات، أو الأصل وشؤونه، على ما هي عليه من الوجوب أزلاً وأبداً، كالذي كان يبديه هذا الفيلسوف العارف من قبل، لكنَّها في الحقيقة لم تقنع بذلك ورامت أن تكون الأشياء جميعاً فانية ومتحدة بعللها، وهذه بالعلَّة الأولى الأصلية، ممَّا يعني فناء الكل في وحدة الحق. لكن هذا الاعتبار يفضي إلى أن تكون الواردات أكثر من الصادرات لا أمثالها. وبعبارة أخرى، انَّه لابدَّ أن تنقطع الصادرات في سلسلة النزول كي تتم الواردات دورها في الفناء الكلي للأشياء، إذ لو كانت تلك الصادرات غير منقطعة ومساوية للواردات لما جاز فناء شيء سوى الرقائق والأفراد التي تستبدل بأمثالها على الدوام والأبد من دون محو للتعينات واضمحلال التشخصات.

هكذا فنحن أمام أبلغ درجات الوحدة الصوفية للوجود، حيث يضمحل الكل في الواحد، فلا يكون له أثر ولا تأثير. ومن حيث لحاظ سلسلتي النزول والصعود نجد هناك مفارقة في وحدة الوجود، تجعل العلاقة بينهما علاقة غير متسقة أو متناقضة. فبحسب سلسلة النزول لما كان العاقل عين المعقول، وكذا الحاس عين المحسوس، والشاهد عين المشهود، وما إلى ذلك؛ فإنَّ الحق لابدَّ أن يصير عين الكل باعتباره يعقل ما دونه على التتابع والتفصيل تعقلاً شهودياً تابعاً لتعقله لصور الأشياء في ذاته، فيصبح بذلك عين العقول والنُّفوس والأجسام حتى الهيولى، فهو الواحد الكل كما تقوله الصوفية. لكن بحسب سلسلة الصعود فإنَّ اضمحلال التعينات وفناء الأشياء والمعلولات في عللها؛ يفضي إلى أن يفنى الكل في الواحد القهَّار من دون تمايز بينهما، حيث يصبح الكل مفنياً في الواحد من غير عكس. وهذا يعني أنَّ الاتحاد

النازل سوف لا يكون مساوياً ومكافئاً للاتحاد الصاعد، ذلك أنَّ الاتحاد النازل لا ينفي الكثرة المفصلة، وإنَّما يجعل الكل واحداً بحسب الاتحاد بين الشاهد والمشهود، في حين أنَّ الاتحاد الصاعد يفضي إلى نفي الكثرة ولا يعترف في النهاية إلَّا بوجود الواحد الأحد بلا شاهد ولا مشهود، ولا فاعل ولا مفعول. الأمر الذي يجعل السلسلتين غير متسقتين فيما بينهما.

٢ ـ الاتحاد وقيام الساعة الكبرى:

تبعاً لمنطق السنخية ومقتضياتها تقضي الضرورة بثبات العلاقة بين العلَّة والمعلول، وكذا الأصل وشؤونه، من غير انقطاع، وبالتالي بقاء المعلولات كما هي إلى الأبد ما لم تتغير عللها، وحيث انَّ العوالي لا يطالها تغير ولا ينالها تجدد مطلقاً، خاصة العلَّة الأولى، فلابدَّ أن تتبعها في ذلك السوافل، فتصبح المعلولات ثابتة بثبات عللها، فلا يصح فناء المعلول ولا تحوله إلى صورة أخرى غير الصورة المألوفة أزلاً وأبداً. لكن رغم ذلك ورغم ما صرَّح به صدر المتألهين بضرورة دوام الجود والفيض على نسق واحد للأشياء أزلاً وأبداً[1]، استناداً إلى نزعته الإشراقية، فإنَّه عاد ولجأ إلى دواع تلفيقية بين الوحي والتصوف، فأقر بفناء الدُّنيا واضمحلالها إلى الهلاك حين قيام الساعة الكبرى، من غير أن يكترث بالتلفيق والتناقض الذي تتضمنه هذه الفكرة بالقياس إلى ما قبلها من اعتبارات إشراقية.

فقد أكد على وجود قيامتين صغرى وكبرى، الأولى عبارة عن موت كل واحد من الأفراد طبقاً لقول النبي ﷺ: «من مات فقد قامت قيامته»، وهو عبارة عن خروج الروح عن البدن. أمَّا القيامة الأخرى فهي موت الجميع وقيامهم عند الله[2]، فلا يبقى شر ولا

(١) الأسفار: ج٧، ص٣٠٥.
(٢) أسرار الآيات: ص٩٤ و٩٦.

كفر، إذ كل شيء في العالم يندثر ويزول. واستدل على ذلك من النصوص القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ۝١ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ۝٢ وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ ۝٣ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ۝٤﴾ [الانشقاق: ١-٤]، حيث اعتبر انشقاق السماء لخروج روحها ونفسها عن مضيق هذه النشأة الناقصة كي تصير متحققة بالوجود الحقاني بعد الموت عن الوجود الطبيعي والنفساني، وذلك بحسب نظرية الاتحاد. وكذا الحال مع الأرض في مدها وانبساطها وإلقاء ما فيها من الجثث والموتى والقشور، وذلك كي يرمى القشر ويرقى اللب الذي في باطنه، فلا يبقى لها عين ولا أثر، حيث يلحق الخير بالخير ويتّحد به، ويرجع الشر إلى البوار والهلاك. وكذا اعتبر انَّ الآيات القرآنية التي تقول: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ۝٢ وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ ۝٣﴾ [التكوير: ١-٣]؛ إنَّما تشير إلى تبدل النشأة الطبيعية لجواهر هذا العالم إلى النشأة الأخروية، وخروج الأرواح من الأجسام إلى ما عند الله، وقيامها وحشرها إلى مبدئها الأعلى. فتكوير الشَّمس هو اندراس طبيعتها ونفاد قوتها الجسمانية، فإذا انصرمت القوَّة للجسم بطلت صورته وزالت حيويته الحسية وبعثت إلى الدار الآخرة، وكذا انكدار النُّجوم له دلالة على انطماس طبيعتها، وتسجير البحار عبارة عن إحالتها إلى النَّار الأخروية. فكل ذلك عند صدر المتألهين لا محالة كائن[1]، مؤكداً بأنَّ إجماع العقلاء منعقد على أنَّ الدُّنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود ولا تعمر أبداً[2]، وإن كان علم الساعة عند الله تعالى، حيث لا يطلع عليها إلَّا هو والراسخون في العلم[3].

ولا شك انَّ هذه الاعتبارات النقلية التي استشهد بها صدر المتألهين لا تتفق مع نزعته الفلسفية والإشراقية التي فيها كان يقرر بقاء الأنواع أزلاً

---

(١) أسرار الآيات: ص٩١ ـ ٩٢. وعرشيه: ص٢٣٤.

(٢) المبدأ والمعاد: ص٤٤٦.

(٣) عرشيه: ص٢٦١.

وأبداً، وكذا بقاء الفلك من غير انقطاع، وذلك اتساقاً مع منطق الأصل المولد (السنخية).

٣ ـ الاتحاد وفناء العقول:

تبعاً للمنطق الفلسفي لابدَّ للعقول المجردة أن تظل ثابتة لا تتعرض للتغير والتحول باعتبارها ليست من جملة العالم وممَّا سوى الله، بل باقية ببقائه وموجودة بوجوده من دون جعل وتأثير، كما صرَّح بذلك صدر المتألهين[١]. وهذا الحكم لا يتسق مع تلك النظرية من الاتحاد في فناء العقول ورقيها بالتحول إلى ما هو أعلى منها شأناً، كالذي ذهب إليه هذا الفيلسوف العارف، وذلك بالتلفيق مع النص الديني في الموت والفناء للكل. فمن حيث منطقه الوجودي انَّه لا يعد الموت داخلاً في العدم، بل يعتبره نوعاً من الإيجاد والتكميل[٢]، لكنَّه من حيث المرجعية الدينية فإنَّه يتقبل موت كل الخلائق والوجودات الإمكانية، وقد خرج من هاتين المقدمتين بنتيجة ملفقة ليست وجودية ولا دينية.

فمثلاً انَّه في (أسرار الآيات) تعرض إلى حديث مروي عن النبي ﷺ يتعلق بإماتة الخلائق والموجودات كلها، بما فيها الملائكة، نفوساً وعقولاً، معتبراً ذلك نوعاً من الكمال الذي يطرأ على تلك الموجودات. فقد روي أنَّه يموت أهل الأرض حتى لا يبقى أحد، ويموت أهل السَّماء حتى لا يبقى أحد إلَّا ملك الموت وحملة العرش وجبرائيل وميكائيل، فيجيء ملك الموت حتى يقوم بين يدي الله ويقال له: من بقي، وهو أعلم بذلك، فيقول لم يبق إلَّا ملك الموت وحملة العرش وجبرائيل وميكائيل، فيقال: فليمت جبرائيل وميكائيل، فتقول الملائكة: وهما رسولاك وأميناك؟! فيقول: إنِّي قضيت على كل نفس فيها الروح الموت، ثم يجيء ملك الموت حتى يقف

---

(١) الأسفار: ج٣، ص١٢٧، وج٦، ص٣٠٢ ـ ٣٠٣ و٣١٥، وج٨، ص٣٩٦. وأسرار الآيات: ص٩٥.

(٢) مفاتيح الغيب: ص٦٣٥. وأسرار الآيات: ١٦٧.

بين يدي الله، فيقال له من بقي؟ فيقول: لم يبق إلّا ملك الموت، فيقال له: مت يا ملك الموت، ثم يأخذ الأرض بيمينه والسماوات بيمينه، ويقول: أين الذين كانوا يدعون معي شريكاً، وأين الذين كانوا يجعلون معي إلٰهاً، ثم نفخ فيها نفخة أخرى فإذا هم قيام ينظرون[1].

ولا شك أنَّ تأويل الإماتة في هذا الحديث استناداً إلى الإيجاد والتكميل يتناسب مع نظرية الاتحاد المطروحة، لكنَّه لا يتفق مع منطق النص الديني كالذي استشهد به صدر المتألهين، كما لا يتفق مع المنطق الوجودي الذي يقر بإحالة أن تكون العقول قابلة للتغير والتحول. ويصل بصدر المتألهين التناقض إلى الحد الذي يعترف ـ في نفس الكتاب المشار إليه ـ بأنَّ الملك ليس له ترق عن مقامه المعلوم[2].

قانون الصعود وحالات النكوص

بحسب سلسلة الصعود والرجوع إلى أصل المبدأ الحق لا مجال للقول بالنكوص والعودة إلى الوراء، فكل الكائنات تتوجه نحو غاياتها العالية فتتحد بها شيئاً فشيئاً، إذ تبعاً لمنطق الحتمية في العلاقة العلية لا يمكن أن ينقلب الكائن إلى ما هو دونه. فمثلاً فيما يخص تطورات الإنسان تنتقل النفس وتترقى على سبيل الاتصال من نوع إلى نوع آخر، فتتحول الصورة الطبيعية لمادة خلقة الإنسان من الجمادية إلى النباتية ثم الحيوانية فالإنسانية فالملكية وما بعدها طبقاً لنظرية الاتحاد. وبحسب منطق الفلاسفة فإنَّ النكوص والرجوع مرة أخرى إلى ما هو أقل كمالاً من الأول يعتبر منافياً لسريان الفيض المتصل في تكميل الأشياء وإيصالها إلى غاياتها على نسق واحد، حتى صرَّح صدر المتألهين الحكماء بأنَّ لكل طبيعة حركة جوهرية ذاتية إلى غاية ما، وهي في كل مرحلة تصل إليها لا

---

(١) أسرار الآيات: ص١٠١.

(٢) ذلك أنَّه يقول في (أسرار الآيات: ص١٥٨ ـ ١٥٩): «إنَّ الروح الملكي غير مستحيل ولا نام ولا متغذ وإنَّما غذاؤه التسبيح والتقديس.. ولذلك ليس للملك ترق من مقام معلوم».

يمكنها العودة إلى ما كانت عليه سابقاً، لذا من المحال أن يقع شيء من تلك الحركات والتحولات الانتكاسية بخلاف المجرى الطبيعي، فلا يمكن أن تصير القوّة الحيوانية نباتية، و النباتية معدنية، ولا المعدنية صورة عنصرية، وهكذا من المحال أن تجري الأشياء على خلاف ما هي مفطورة عليه من المجرى الطبيعي(١).

مع هذا فإنَّ صدر المتألهين ولدواع نقلية اعتبر ذلك الحكم لا ينافي الشقاوة والعذاب في الآخرة، كما لا ينافي المسخ مثلما حصل كثيراً في أمة موسى عليه السلام ظاهراً، وفي كثير من أهل زمانمنه ـ على حد قوله ـ باطناً(٢).

فبخصوص النكوص الأول انَّ صدر المتألهين عد الموت ـ مطلقاً ـ يمثل كمالاً لا ينطوي عليه من تجرد وعودة إلى العالم القدسي(٣)، فاعتبر أنَّ الآيتين الكريمتين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ۝٦﴾ [الانشقاق: ٦]، ﴿وَإِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ ۝١٤﴾ [الزخرف: ١٤]؛ فيهما إشارة إلى الانتقال الفطري للجوهر الطبيعي إلى الله، حيث يستوي في هذا التوجه الذاتي والحركة المعنوية كل من المؤمن والكافر، المطيع والعاصي، فكلها مأمور

---

(١) أسرار الآيات: ص١٤٨ ـ ١٤٩.

(٢) مفاتيح الغيب: ص٥٥٨.

(٣) صرَّح صدر المتألهين في (أسرار الآيات: ص١٦٧) بوجود ثلاثة أنواع للموت؛ أولها وأدناها الموت الطبيعي، أي موت البدن، بإشارة قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦﴾ [الرَّحمٰن: ٢٦]، والثاني هو موت الفزع أو عدم النفس، بإشارة قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النَّمل: ٨٧]، والثالث هو موت الصعق والفناء في التوحيد الذي يمثل عدم الروح، بإشارة قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الزُّمَر: ٦٨]. وقد اعتبر أنَّ بالموت الأول يستحق المؤمن الذي من أصحاب اليمين جنَّة السعداء، والكافر جحيم الأشقياء، وبالموت الثاني يستحق جنة الكاملين المعبر عنها بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝٢٨﴾ [الفجر: ٢٧-٢٨]، أمَّا بالموت الثالث فيستحق جنة الموحدين المعبر عنها بقوله تعالى: ﴿فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ۝٢٩ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ۝٣٠﴾ [الفجر: ٢٩-٣٠].

بهذا الإتيان والسفر إلى الله والدار الآخرة، فلا ينافي هذا التوجه الطبيعي الشقاوة والعذاب، باعتبار انَّ منشأ العذاب هو أيضاً تأكد الوجود وفعلية الذات وزوال الالتباس ورفع الغشاوة وكشف الغطاء وحدة البصر، كما في قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾﴾ [قٓ: ٢٢]، حيث تنتبه النُّفوس الشقية عند كشف الغطاء من نوم الطبيعة ورقدة الدُّنيا فتتطلع على معاصيها وجهالاتها، ممَّا يفضي بها إلى غاية الألم والتأذي وتبلغ حد الكمال في الشقاء حتى تلحقها الندامة والحسرة[١].

على انَّه لو صح أنَّ ذلك العذاب عبارة عن نوع من الكمال؛ لما ذمَّ الله الأشقياء في الآخرة ووصفهم بالخزي والخسران إلى الدرجة التي تمنوا فيها أن يكونوا تراباً. كذلك فإنَّ العودة والرجوع إلى الأول لا يحتمل أن يكون متلبساً بالألم والشقاء وهو منبع اللذة والطمأنينة على ما تقتضيه السنخية، حيث النهاية كالبداية كما هو مقرر لدى التفكير الوجودي. وأيضاً، لو صح أنَّ العذاب عبارة عن نوع من الكمال فلماذا يكلف فيلسوفنا نفسه ذلك الجهد لإنكار خلود العذاب وإثبات انقطاعه دعماً للرحمة والخير وكون النهاية كالبداية على ما سيأتي ذكره؟! بل ما معنى العذاب ودخول الكافرين النَّار إن كان الوجود واحداً بذاته وصفاته، فهل انَّ ما يتعذب هو صفات الله وأسماؤه ولو من حيث اعتبار ما عليه الأعيان الثابتة التي هي بحسب بعض الاعتبارات نفس الذات الإلٰهية وانَّ هذه الأخيرة هي كل الأشياء، أو من حيث ظهور الحق بصفات المحدثات وصفات النقص والذم كما أخبر الحق بذلك عن نفسه على ما يقوله ابن عربي[٢]، وكما يقول الجندي: «فما تألم وما تنعم دنيا

---

(١) أسرار الآيات: ص٨٧ ـ ٨٨ و١٤٩. والأسفار: ج٩، ص٢٧ ـ ٢٨.

(٢) وذلك بإشارة له إلى عدد من النصوص التي استظهر منها انَّها تدل على الفقر والحاجة والنقص، مثل قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٤٥]، أو ما جاء في الحديث القدسي: «جعت فلم تطعمني، مرضت فلم تعدني، ظمئت فلم تسقني» (شرح الفصوص: ص٣٤٦).

ولا آخرة إلَّا الحق المتعين بك وفيك بحسبك، ولا حسب للحق إلَّا أنت، وبحسبك يظهر لك أو عليك»[1]؟

أمَّا النكوص الخاص بالمسخ فقد أقر به صدر المتألهين واعترف بوقوعه في الدُّنيا لأقوام غلبت نفوسهم الشهوية أو الغضبية أو الشيطانية، فصاروا قردة وخنازير وعبدة الطاغوت. ومع ذلك اعتبره لا ينافي توجه النُّفوس إلى ما فوقها بحسب سلسلة الصعود؛ لكونها تحصل على شيء من الكمالات الحيوانية. ذلك أنَّ ما يراه مستحيلاً إنَّما هو رجوع نوع إلى نوع آخر أدنى منه، وعودة كمال إلى نقص، كإن تتقهقر الإنسانية إلى الخنزيرية وما شاكلها، أمَّا جمع صورة إلى صورة أخرى فليس بمستحيل عنده، فهو إنسان خنزير ـ مثلاً ـ لا إنسان بطلت إنسانيته وحلَّت صورة الخنزيزية محلها[2].

لكنَّه أقر في النشأة الأخرى بعد البعث بصيرورة النُّفوس الآدمية إلى صور أنواع مختلفة الذوات بما يناسب أعمال الناس وأفعالهم، وذلك عند ترسخ الملكات لديهم، فاعتبر أنواع النُّفوس بحسب تلك النشأة كثيرة لكنَّها تقع تحت أجناس أربعة، هي الجنس الملائكي والشيطاني والبهيمي والسبعي. وفسر على ذلك ما قيل: «ما من مذهب إلَّا والتناسخ فيه قدم راسخ». كما فسر عليه بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ۝٥﴾ [التكوير: ٥]، إذ اعتبرها تشير إلى انقلاب جواهر نفوس بعض النَّاس إلى نفوس الوحوش لغلبة صفاتها عليهم، فصارت نفوسهم في القيامة بهيئة الحيوانات بما يناسب طبائعهم وأخلاقهم[3]. وقد اعترف بما أخذه عن الغزالي في (إحياء علوم الدِّين)

---

(١) شرح الفصوص: ص٣٩٧. ويقول بهاء الدِّين العاملي: «فإن قيل فمن المثاب والمعاقب والمنعم والمعذب في الدار الآخرة إذا كان الوجود واحداً؟ أجيب بأنَّ في الدُّنيا غنياً وفقيراً وعزيزاً وذليلاً ومالكاً ومملوكاً فكذلك في الدار الآخرة» (مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم، ج٣، ص١٦٥).

(٢) مفاتيح الغيب: ص٥٥٨. ولطائف العرفان: ص١٩ ـ ٢٠.

(٣) أسرار الآيات: ص١٥٠ ـ ١٥١. والأسفار: ج٨، ص٣٩٩ ـ ٤٠٠. وعرشيه: ص٢٤١.

بأنَّ لكل إنسان شوبا من تلك العناصر الأربعة (الملكية والشيطانية والسبعية والبهيمية)، وذلك من جهة روحه ونفسه وشهوته وغضبه، فيكون المجموع المجتمع في الشخص الإنساني حكيم وشيطان وكلب وخنزير، فالأول صورة الروح، والثاني صورة النفس، والثالث صورة الغضب، والرابع صورة الشهوة[١].

والمهم في الأمر هو انَّ مثل هذه الأعقاب والنكوصات من المسخ والتحول إلى الصور الحيوانية، سواء في الدُّنيا أم الآخرة، لا يمكن التوفيق بينها وبين ما تقتضيه السنخية وسلسلة الصعود في توجه الأشياء إلى كمالاتها؛ مهما قيل في المسخ الدنيوي من أنَّه عبارة عن جمع صورتين في جوهر واحد، لاتحويل صورة إلى صورة أخرى مخالفة لها. إذ يلاحظ في تلك النكوصات انَّها ردت إلى ما هو أدنى منها، وهي وان ملكت كمالاً في صورها الحيوانية الجديدة، لكنَّها فقدت ما هو أهم من ذلك، حيث فقدت بعضاً من روحها المنطقية وذاتها النورانية.

قانون النزول وصور الانتكاس

إذا كان أصل الوجود عبارة عن محض الخير باعتباره محض الوجود، وكانت مراتب الوجود متشابهة بحسب السنخية، فإنَّ من المنطقي أن يعد الخير سارياً في جميع المراتب. لكن على هذا يرد تساؤلان:

أولاً: لماذا اقتضت سلسلة النزول وجود الشرور والاعدام والكفر والشيطنة؟

وثانياً: لماذا لم تخضع هذه الشرور إلى نسق تسلسل مراتب الوجود بمقتضى منطق السنخية كما سنرى؟

لقد اعتبر أرسطو وأتباعه أنَّ الشر أمر عدمي نسبة إلى الوجود

---

(١) تفسير القرآن لصدر المتألهين: ج٤، ص٢٧٩ و٢٨٨.

والكمال، حيث في حدِّ ذاته لا وجود له إلّا بالعرض، فهو إمَّا عدم محض أو أمر يؤدِّي إلى عدم. فمثلاً انَّ الموت والفقر والجهل البسيط وأمثالها هي عدميات محضة، لكن البرد المفسد للثمار والأخلاق الذميمة والأفعال القبيحة، لا تعد شراً، بل هي كمالات لأُمور جسمية ونفسية، رغم انَّها من حيث تأديتها إلى الاعدام تدرج في لائحة الشر(١). والقاعدة العامة للحكماء تقر المقولة القائلة: كلَّما هو شر بالذات فهو من أفراد العدم لا محالة(٢). فالشر الذاتي يساوق العدم، والخير يساوق الوجود، وكل ما هو خير وشر فهو نسبي، حيث يلتبس به الوجود والعدم.

ولو نظرنا إلى مراتب الوجودات وكيف تتنزل من الأكمل فالأكمل، وأرجعنا الكمال إلى ذات الوجود، فإنَّ عدم الكمال يصبح عبارة عن ضعف الوجود، وبالتالي فإنَّ الشر لما كان أمراً عدمياً فإنَّه يعني نقصاً في الوجود، إذ لا وجود للعدم المطلق، وكل شر هو وجود، لكنَّه وجود ضعيف. بهذا يتفاوت الشر في سلسلة الوجودات بحسب المراتب، إذ كل مرتبة تالية تكون أضعف من المرتبة التي قبلها، فتصبح فاقدة لشيء من كمال، ومن ثم تكون شراً بالقياس إلى ما قبلها، وإن كانت في حدِّ ذاتها تمثل نوعاً خاصاً من الكمال والخير مهما كان ضعيفاً. وينطبق هذا الأمر على القضايا الأخلاقية، إذ تصبح جميع الأخلاق الذميمة شراً وعدماً بالقياس إلى ما فوقها من القوى الشريفة عالية الكمال، لكنَّها بالنسبة إلى مرتبتها الخاصة وما هو دونها تعد من الخيرات الوجودية(٣). وكذا الأمر مع الآلام والغموم والهموم، فهي بنظر أغلب الفلاسفة تعد وجودات خيرية باعتبارها إدراكات

---

(١) مفاتيح الغيب: ص١٩٧ ـ ١٩٨.

(٢) الأسفار: ج٧، ص٦٦.

(٣) فمثلاً انَّ البخل والجبن والإسراف والكبر والعجب وكذا الأفعال الذميمة مثل الظلم والقتل والزنا والسرقة وغيرها كلها تعد من الخيرات الوجودية، فهي كمالات لأشياء طبيعية وقوى حيوانية في الإنسان، وإنَّما شريتها بالقياس إلى ما فوقها من القوى النفسية أو العقلية الأكمل منها (الأسفار: ج٧، ص٦١).

تصدر عن علل فاعلة كاملة، أمَّا شرورها فيعود إلى متعلقاتها من الاعدام والفقدان أو المفسدات والمؤلمات[1]، وهي بالتالي عبارة عن شرور بالعرض[2].

ومن المعلوم انَّ مراتب الكمال تبدأ من أشرف الموجودات، وهو المبدأ الحق، ثم العقول العالية، ثم الجواهر المجردة كالنُّفوس الفلكية، ثم الصور المنطبعة السماوية، فالطبيعة العنصرية فالجسمية، إلى أن تنتهي بالوجود الذي لا أخس ولا أنقص منه، وهو الهيولى الأولى، حيث عندها تنقطع السلسلة النزولية[3].

وبحسب هذه المراتب ندرك أنَّ المواد والأجسام هي أبلغ حالات الشر وصوره في عالم الوجود. وتأكيداً لذلك فإنَّ أفلوطين عد المادة المحسوسة ذات وجود سلبي لانعدام الكمالات الإلٰهية فيها، واعتبرها مصدر النقص وسبب الشرور[4]. كذلك انَّ صدر المتألهين اعتبر أنَّ «كل ما هو أكثر براءة من المادة فهو أقل شراً ووبالاً»[5].

---

(١) الأسفار: ج٧، ص٦١ ـ ٦٣.

(٢) هذا الموقف العام للفلاسفة من الآلام قد اعترض عليه صدر المتألهين. صحيح أنَّه لا ينكر ذلك الشر العرضي الذي تحدث عنه الفلاسفة والذي هو شر عدم الكمال، لكنَّه يرى انَّ بجنبه شراً آخر غير عدمي، وبالتالي هناك نوعان من الشر متلازمان، أحدهما عدمي مثل قطع العضو وزوال الصحة، وآخر وجودي هو ذات الألم، حيث أنَّه عبارة عن شر بذاته، فرغم كونه نوعاً من الإدراك ممَّا يجعله على نحو ما من الوجود، لكنَّه من أفراد العدم باعتبار أنَّه إدراك للمنافي العدمي كإدراك قطع العضو وما على شاكلته، فيكون شراً بالذات، وهو وإن كان نحواً من العدم لكن له ثبوتاً على نحو ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والإمكان والقوَّة. وعليه فالأمر عنده لا ينقض القاعدة الفلسفية القائلة: «كلَّما هو شر بالذات فهو من أفراد العدم البتة». وهذا الرأي لصدر المتألهين لم يلق قبولاً لدى كل من السبزواري والطباطبائي، لكنَّا لسنا بصدد ذكر التعليق والاعتراضات عليه (لاحظ: الأسفار، ج٧ ص٦٣ ـ ٦٦).

(٣) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص٢٠٦.

(٤) أعلام الفلسفة العربية: ص٣٧٧.

(٥) الأسفار: ج٧، ص٦٧.

هكذا يمكن القول إنَّ الشر هو من ضرورات تنزلات الوجود. ولدى صدر المتألهين فإنَّه من وجه يمكن اعتبار الشر عائداً إلى المظاهر والمجالي، وإن كان مسلوباً عنها من وجه آخر، وذلك تبعاً لقسمة الأشياء إلى الوجود والماهية، أو الجعل والأعيان الثابتة، التي لها الخصائص الثابتة على ما هي عليه من غير تبدل ولا تحويل[1]، وهي منشأ النقائص والذمائم والشرور والآفات، وبهذا تكون وقاية الحق من نسبة النقص إليه[2]، وعدت من حيث إمكانها الفاشي في كل الموجودات المعلولة عبارة عن شرك خفي أخفى من كل شرك، وهي منبع كل شرك وكفر، ومبدأ كل شر وآفة، وقد وصفها صدر المتألهين بكفر الروح مقارنة مع مراتب أخرى للكفر، مثل كفر القالب والنفس والقلب[3].

وتبعاً لمنطق السنخية فإنَّه لا فصل بين الوجود والماهية أو العدم، ولا بين الخير والشر، وكذا الإيمان والكفر، والطهارة والنجاسة، والحسن والقبح. .الخ، وذلك وفقاً لاعتباري تنزلات الوجود وعلاقة هذا الأخير بالماهية. فمن حيث الاعتبار الأول انَّ كل وجود متنزل يستبطن عدماً، كما يستبطن كل خير شراً، وكذا كل إيمان كفراً، وكل طهارة نجاسة، وكل حسن قبحاً. وانَّه بحسب هذا الاعتبار هناك تناسب عكسي بين الضدين، حيث كلَّما اشتد أحدهما ضعف الآخر، والعكس بالعكس. أمَّا من حيث الاعتبار الآخر فهو انَّ الشيء الواحد يحمل ذلك الازدواج من الضدين، وذلك باعتبار كل من الوجود والماهية. فمن حيث وجوده يتصف الشيء بالخير أو الإيمان أو الطهارة. .الخ، أمَّا من حيث ماهيته فإنَّه يتصف بأضداد تلك الصفات.

---

(١) وكما يقول صدر المتألهين: «قد ظهر انَّ ما ينسب إلى المظاهر والمجالي من الأفعال والصفات المخصوصة، فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه، إذ لكل موجود خاص جهة ذات وماهية، وجهة وجود وظهور. ليس للحق إلَّا إفاضة الوجود على الماهيات» (إيقاظ النائمين: ص٣٣).

(٢) إيقاظ النائمين: ص٣١.

(٣) مفاتيح الغيب: ص١٧٥.

وهذا الاعتبار هو الذي مال إليه صدر المتألهين، حيث رد الشر وما على شاكلته إلى الماهية، أمَّا ما يلابس هذه الماهية من الخير فقد عده عائداً إلى نور الوجود الفائض عليها. فالشيء الواحد شر من حيث ماهيته، وخير من حيث وجوده، وكذا لو قسنا ذلك بالنسبة إلى الطهارة والنجاسة كما فعل هذا العارف في مثاله عن الكلب والكافر الجامعين للضدين الطهارة والنجاسة، حيث اعتبر أنَّ «الماهيات ما شمَّت رائحة الوجود، فعين الكلب نجس، ووجوده المفاض عليه طاهر، والكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابت، لا من حيث وجوده، لأنَّه الطاهر الأصل، كنور الشَّمس الواقع على القاذورات والأرواث، فإنَّه لا يخرج عن نورانيته وضيائه وصفائه لوقوعه عليها، ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة والكدورة الشديدة»[1]. وهذا هو المعنى العرفاني الخلقي لوحدة الوجود كما تحدثنا عنه من قبل، حيث يعطي للماهية دورها الانفعالي الذي يتمظهر بمظهر الوجود، ويشير العرفاء إلى ذلك بقول الحق تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿٧٩﴾﴾ [النساء: ٧٩]، الأمر الذي يفسر قول البسطامي: «طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك»، وقوله أيضاً: «بطشي أشد من بطشه بي»[2].

لكن من حيث انَّ ذات المبدأ الحق عين جميع الماهيات، فإنَّ هذه الذات تصبح حاملة لخلط من الأعيان الموصوفة بتلك الصفات المتضادة، وحيث أنَّه ليس بالإمكان أبدع ممَّا كان، كما أشار إليه ذلك العارف في (شرح أصول الكافي)[3]، لذا لا موضع للتعليل والاستفهام بأداة (لماذا)، فكل ما يظهر في عالمنا السفلي هو نتاج المشاكلة مع

---

(١) صدر المتألهين: رسالة جبر وتفويض، ص٧.

(٢) أنظر: شطحات الصوفية، مصدر سابق، ج١، ص٣٠.

(٣) شرح أصول الكافي: مصدر سابق، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسمية.

العالم العلوي الإلٰهي، وكل شيء يتجلى في العالم الأول يكون على نفس صورة ما في الذات، وبالتالي لا يمكن أن تعطى الأشياء بأكثر ممَّا تستحق، أو أنَّها لا تكسب شيئاً أكثر من إفاضة الوجود عليها باعتبارها حقائق غير مجعولة، حيث ألبسها الحق هذه الحلية وخلع عليها من ثوبه وأنارها بنوره.

هكذا نخلص إلى أنَّ تفسير حالات الشر استناداً إلى نقص رتب الوجود وضعفه؛ لا ينفي ربطها من حيث الأصل بذات العلَّة الواجبة المتمثلة بمبدأ الوجود الحق، ذلك لأنَّه لا يظهر شيء إلَّا على شاكلة هذا المبدأ تبعاً لمنطق السنخية. كذلك فإنَّ تفسير تلك الحالات لا ينفي ربطها بالماهيات المستهلكة في عين الجمع، إذ بحسب اعتبار ذواتها مقيدة تكون منشأ الأحكام الكثيرة والذمائم والنقائص والشرور.

* * *

قلنا إنَّ للشر صوراً مختلفة وكثيرة، مثل النقائص الطبيعية والقبائح الأخلاقية والمعاصي الدينية. وحيث انَّ الشر من مقتضيات تنزلات الوجود السفلية، أو كونه من مقتضيات الأعيان الثابتة غير المجعولة، فقد أثار ذلك مشكلة بشأن التوفيق مع النص الديني ودور كل من الإرادتين الإلٰهية التكوينية والتشريعية.

إذ كيف يمكن التوفيق بين صور الشر المذكورة وبين ما عليه الإرادة التكوينية، خصوصاً فيما يتعلق بتلك التي لها قيم ومعايير دينية، كالكفر والعصيان؟ ذلك انَّ الفلاسفة يقرون بحتمية ما عليه الإرادة التكوينية للمبدأ الحق، وبالتالي كان لابدَّ من الوجود الناقص أو الشر المتضمن للمعاصي والأخلاق السيئة، مع الاعتراف بأنَّ الحق لا يرضى بهذه القيم التي أوجدها عبر تلك الإرادة، فهو وإن أراد هذه القيم لكنَّه غير راض عنها، استسلاماً ـ كما يبدو ـ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزُّمَر: ٧].

وقد مثل الفلاسفة على ذلك بأنَّ من لسعت الحية إصبعه فإنَّه يختار قطعها لأجل السلامة، فهو بالتالي يريد القطع ولا يرضى به[1].

وانسجاماً مع الموقف الفلسفي فإنَّ صدر المتألهين قام بتصحيح ذلك المفهوم، فاعتبر المبدأ الحق يريد كل شيء ويرضى به من دون تفريق، لكنَّه اضطر لأجل هذا أن يأول النص القرآني آنف الذكر، معتبراً معناه أنَّ الكفر وغيره من القبائح غير مرضية عند الحق بأنفسها وبما هي شرور، لكنَّها مرضية لديه بالتبعية والاستجرار. كذلك اتساقاً مع مذهبه فإنَّه لم يتقبل رأي البعض القائل بأنَّ الإرادة زائدة على الذات، وهو انَّ الله يعلم كل شيء لكنَّه لا يريد كل شيء، فعلمه الذي هو عين ذاته غير إرادته.. ومن الطبيعي أن يكون هذا الرأي غير مقبول عند فيلسوفنا وذلك لمنافاته للكثير من الاعتبارات الفلسفية وعلى رأسها منطق السنخية[2].

مع هذا فالإشكال الذي يرد على موقف صدر المتألهين هو أنَّه رأى في ماهية الكفر والشرور، من حيث أنفسها غير مرضية عند المبدأ الحق، مع انَّ الأصح أن يقال بأنَّ الماهية مهما كانت فهي من سنخ الوجود، وهي عين الحق من حيث الجمع، فكيف لا يرضى بشيء له تحقق في ذاته من الصور والمظاهر والأعيان الإلٰهية الثابتة؟! بل ما معنى هذا الرِّضا إذا كانت الأُمور جارية تبعاً لما عليه الحال من الحتمية الوجودية؟! كذلك تعرض هذا الموقف إلى نقد من قبل بعض الفلاسفة التابعين. فقد اعترض ملا هادي السبزواري على ما سبق، واعتبر أنَّ علم الحق وإرادته لا يتعلقان بالشرور بما هي شرور بالحمل الشائع، لكونها اعداماً، وهو لا ينافي تعلقهما بها بما هي شرور بالحمل الأولي الذاتي. كما انَّ الطباطبائي رغم موافقته لصدر المتألهين، إلَّا أنَّه اعتبر الآية آنفة الذكر لها

---

(١) رسالة جبر وتفويض: ص٥.

(٢) الأسفار: ج٦، ص٣٤٣ ـ ٣٤٤.

دلالة على الرِّضا التشريعي لا التكويني[1]. ممَّا يعني أنَّ الإرادة والرِّضا يجتمعان لديه في أمر واحد تكويني، مثلما يجتمعان في الأمر التشريعي.

على انَّ لصدر المتألهين موقفاً آخر يختلف عمَّا سبق، ذلك أنَّه اعتبر الخير من الوجودات الذاتية للمبدأ الحق، لهذا كان مرضياً عنده بخلاف الشر، حيث أنَّه عرضي عدمي لا يرضى به الحق، مؤيداً كلامه بالآية المشار إليها ذاتها، بحسب هذه الرؤية يدخل في العالم بالقصد الثاني على التبع لا الأول، وذلك بخلاف الخير الذي هو قصد فعله الأول، وما بالذات أسبق ممَّا بالغير، فالخير من ذات الحق، والشر من فعله. وقد استعان فيلسوفنا العارف ببعض النصوص القرآنية، حيث اعتبرها تلوح إلى المعنى السابق، مثل قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢][2].

وبذلك أنكر أن يكون تحليله العرفاني يفضي إلى إسناد الشرور والقبائح إلى المبدأ الحق، حيث الشرور ما هي إلَّا نتاج لوازم الوجود والإيجاد[3].

مع انَّ هذا الاعتبار لا ينافي إسناد الشر من وجه آخر إلى المبدأ الحق، سواء أخذنا بوجهة النظر الفلسفية أو العرفانية، أي سواء قلنا إنَّ الشر هو من متفرعات العلاقة العلية، حيث ليس هناك شيء في المعلول إلَّا ويوجد قبله في العلَّة.. أو قلنا إنَّ الشر هو من مظاهر بعض أسمائه كالقهر وما شاكله، فما ينسب للشيطان وجنوده ـ مثلاً ـ إنَّما يعود في الأصل والحقيقة إلى ذات الحق، كالذي يقتضيه منطق السنخية ووحدة الوجود.

---

(١) الأسفار: ج٦، حاشية ص٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٢) مفاتيح الغيب: ص٢٩٧.

(٣) مفاتيح الغيب: ص١٦٦ ـ ١٦٧.

وفعلاً اعترف فيلسوفنا بهذا الأمر في بعض كلماته، إذ نسب الشرور واختلاف الماهيات إلى الأصل المتمثل في الذات الإلٰهية أو إلى العلم الذي هو عينها، كما يقول: «التفاوت في القوابل والحقائق الإمكانية والماهيات إنَّما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها، وبوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلي الذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته، ووجود تلك الماهيات في الخارج بإضافة الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدَّس وهو بعينه القدر الخارجي، إذ التقدير تابع لعلم الله تعالى»[1].

وعليه فقد نسب الأفعال التي تعود للشيطان إلى مكيدة إلٰهية، وأرجع كل ما يتعلق بالقبائح إلى المبدأ الحق، ففي تفسيره لقول الحلاج «ما صحت الفتوة إلَّا لأحمد وإبليس» ذكر قائلاً: كإنَّه قال: هذان المظهران كل منهما كامل في بابه، منفرد في شأنه، أحدهما مظهر أسماء المحبة، والآخر مظهر أسماء القهر، ومن فتح عينيه وشاهد ياء المتكلم في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٧٨﴾ [ص: ٧٨] بالعين الأخرى؛ ليعرف أنَّ هاتين النسبتين تتحدان في شيء واحد، وهو مجمع الموجودات ومرجع الكل، والجميع مظاهر أسمائه ومجالي صفاته، وحينئذٍ يعلم سر قوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ۝٨٣﴾ [ص: ٨٢-٨٣]، وقوله: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦]، فمن أمره ظاهراً بسجدة آدم في قوله: ﴿ٱسْجُدُواْ لِأٓدَمَ﴾ [الكهف: ٥٠] كان قد نهاه في السر عن سجدة غيره، فألهمه وألقنه الحجَّة بقوله: ﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: ٦١]؟ فافهم يا حبيبي هذه الكلمات.. وتنبَّه لما قيل: إنَّ نور إبليس من نار العزة لقوله تعالى: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ﴾ [الأعراف: ١٢]،

(١) الأسفار: ج٢، ص٣٥٤. وإيقاظ النائمين: ص٣٣ ـ ٣٤.

ولو أظهر نوره للخلائق لعبدوه، إنَّما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون، وذكر بعضهم النكتة في انَّ الخليل لماذا قال لما جنَّ عليه اللَّيل ورأى كوكباً قال: هذا ربِّي، ممَّا روي عن كعب الأخبار انَّه قرأ في التوراة انَّ أرواح المؤمنين من نور جمال الله، وانَّ أرواح الكافرين من نور جلال الله، وفي الأدعية الدنيوية: اللَّهمَّ إنِّي أعوذ بك منك»[1].

وقبل صدر المتألهين ذهب ابن عربي إلى أنَّ كل موجود عند ربّه مرضي، سواء كان سعيداً أو شقياً، وذلك تبعاً لما عليه الأسماء الإلٰهية، حيث كل اسم له مربوباته الخاصة، فمن كان مربوباً إلى اسم الهادي فهو مرضي عنده، وإن كان مربوباً إلى اسم المضل فهو مرضي عنده، لكن المربوب إلى الاسم الأول هو غير مرضي عند الاسم الآخر، وكذا فإنَّ المربوب عند الاسم الثاني فإنَّه غير مرضي عند الاسم الأول[2].

ممَّا يدلُّ على أنَّ المرضاة تعطي معنى الإرادة التكوينية. فالجميع بما في ذلك العاصي والمطيع مرضيون عند الحق في جمعه للأسماء وإرادته للكل. مع هذا يظل الإشكال قائماً بخصوص الإرادة التشريعية التي يفترض أن تكون على وفق الإرادة الأولى، وإلَّا فقدت معناها، أو أصبحت مجازاً لا حقيقة. أي لكان هناك تفكيك يبعث على عدم الاتساق، كالذي وقع به القيصري حينما أثبت مرضاة الله للعصيان والكفر من حيث الإرادة التكوينية لكنَّه نفاها بحسب ما عليه الإرادة التشريعية، وذلك استجابة لنص الآية: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزُّمَر: ٧][3].

هكذا جعل من القضايا التشريعية لا معنى لها قبال القضايا التكوينية، فليس في الحقيقة شيء سوى المشيئة والإرادة التكوينية المتمثلة بما عليه الأسماء الإلٰهية ولوازمها من الأعيان الثابتة. وعليه أكد هذا

---

(١) صدر المتألهين: مفاتيح الغيب، ص١٧٣ ـ ١٧٤. والمبدأ والمعاد: ص١٩٨.
(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٤١٧ ـ ٤١٨.
(٣) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٤٢٤.

العارف أنَّه لا مجال لما قد يقال لم كان هذا فقيراً وذاك غنياً، وهذا عاصياً وذاك مطيعاً، مثلما لا يقال لم كان هذا إنساناً وذاك كلباً، فكل ذلك رهين العدل والحكمة بفضل ما عليه الأعيان الثابتة، أو أنَّ العدل هو إعطاء كل شيء على ما تقتضيه عينه الثابتة[١]. وشبيه بهذا ما ذكره حيدر الآملي من إسناد العطاء وأحوال الخلائق إلى الحق تعالى، معتبراً ذلك من العدل الذي يعني إعطاء الله كل موجود حقه الذي يستحقه في الأزل من دون زيادة ولا نقيصة، وذلك حسب ماتكون عليه الصور العلمية أو الأعيان الثابتة[٢]. وأقر أنَّه بغير ذلك يصدق الظلم الفاحش باعتباره يعني وضع الشيء في غير موضعه[٣].

وقد سبق للفارابي أن أدلى بما يقارب المعنى السابق، حيث اعتبر العدل هو أن يوفى كل كائن بما هو مهيأ له من الوجود، حيث جرى العدل بأن يحصل كل ممكن على قسطه من الوجود[٤]. وكذا ما ذهب إليه السهروردي من معنى كون الحق قائماً بالقسط، أو كما أشار إليه المحقق الدواني من انَّ هذا العدل يقتضي إيصال كل قابل إلى ما يقبله من الوجود وما يتبعه من الكمالات[٥].

هكذا انَّ أصل اتصاف الأشياء، بما هي عليه من خير وشر، يستمد وجوده من الحقيقة الإلٰهية، سواء اعتبرنا ذلك بحسب إفاضة الوجود، أو بحسب تبعية الأعيان الثابتة للأسماء والصفات. أمَّا مقاييس الإرادة التشريعية والاعتبارات الدينية وسائر القيم المعيارية، فجميعها تعد مجازية دون أن يكون لها حقيقة لدى أصحاب المنظومتين الوجوديتين الفلسفية

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.
(٢) أسرار الشريعة: ص٨٧ ـ ٨٨.
(٣) وعلى نفس هذا المقياس أقر الجيلي بعدالة عقاب وتعذيب كل من يكون مصدراً للشر والقبائح، إذ بدونه يتحقق الظلم تبعاً لوضع الشيء في غير موضعه (تحفه: ص٢٨٨ ـ ٢٨٩).
(٤) السياسة المدنية: طبعة انتشارات الزهراء، ص٦٤.
(٥) هياكل النُّور: ص٨٧. وشواكل الحور في شرح هياكل النُّور: ص١٩٣.

والعرفانية، فكل شيء عندهم مقدر بقضاء حتمي لا يقبل التغيير والتبديل، فالعدل في الفهم الوجودي هو ما يماثل ضرورة الوجود، والظلم على خلافه يعطي معنى الاستحالة. لذلك صرَّح الآملي ـ في بعض المناسبات ـ انَّ هناك استحالة ذاتية لإعطاء الماهيات من الوجود بأكثر أو أقل من قابلياتها[١].

على انَّ هناك رأياً ملفقاً في تفسير مصدر وجود الشر، بين الروح الوجودية من جهة، وبين بعض المظاهر المعيارية من جهة أخرى، فقد ارتضى الكيلاني تلك الفكرة الوجودية التي تقول إنَّ الشرور هي من مقتضيات الذوات الإمكانية، لكنَّه رد ببعض المظاهر المعيارية على شبهة من قال (لم أوجد الله تعالى ذاتاً مقتضية للشر)، وذلك حيث اعتبر انَّ في إيجاد الحوادث لابدَّ من مادة واستعداد كي لا يكون هناك ترجيح بلا مرجح، وبالتالي فلما استعدت مادة زيد لإفادة الوجود؛ فإمَّا أن يفاض عليه الوجود من المبدأ الفياض أم لا، وفي حالة عدم إفاضة الوجود عليه من المبدأ الحق فإمَّا أن يكون ذلك بسبب النقص والقصور في المبدأ الحق أو بسبب البخل أو لعدم علم الحق بالاستعداد، وكل هذه الافتراضات ممتنعة، وبالتالي وجب إفاضة الوجود لمن استحق الوجود. فالمبدأ الحق فاعل بالجود الذاتي، والجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض أو غرض، إنَّما يجب على المبدأ الحق تبعاً لإرادته الكاملة الذاتية إفادة ما ينبغي من الوجود لمن يستحقه، وبه يندفع أصل الشبهة. والحاصل «إنَّ الواجب لما علم أنَّ مادة زيد صارت مستعدة للوجود، إفادة الوجود بالجود الذاتي، ولما صار موجوداً صار منشئاً للشرور، ولو لم يعاقبه لكان ظالماً، إذ الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، وهل عدم معاقبة من هو مستحق للعقاب إلَّا وضعاً له في غير موضعه»[٢].

---

(١) أسرار الشريعة: ص١٩.

(٢) تحفه: ص٢٨٨ ـ ٢٨٩.

ويلاحظ انَّ أغلب ما ذكره الكيلاني غير صحيح:

١ ـ إنَّ البخل غير وارد فيما لو أراد عدم إيجاد زيد، سواء كان مؤمناً أم كافراً، ما دام أنَّه معدوم.

٢ ـ إنَّ الجود الذي ذكره لا يعطي معنى حقيقياً بحسب الاعتبارات الوجودية، وذلك لأنَّ الوجود تابع للعلم، وما هكذا شأنه لا يقال إنَّ فيه جوداً.

٣ ـ لو أنَّ الله تعالى لم يوجد زيد، فيما لو علم أنَّه سيصبح كافراً ومعذباً، لكان يمكن أن يقال إنَّه فعل ذلك بفعل رحمته، كما يمكن أن يقال إنَّ ذلك هو أرجح من حيث الرحمة والجود مقارنة مع إيجاده ومن ثم تعذيبه.

٤ ـ من الغريب أن يعتبر الكيلاني عقاب زيد هو أمر واجب بدونه يحصل الظلم، ذلك انَّنا لو اعتمدنا على هذه المقاييس المعيارية، لكان من العسير أن نفسر حسن الرحمة والغفران والتجاوز، بل وأن نعد ذلك من التقوى، وقد ورد عن الإمام علي إنَّه فضل العفو عن قاتله من أن يقتل بالمثل، واعتبر العفو أقرب للتقوى.

* * *

مع هذا فالملاحظ أنَّ النظام الوجودي وإن أمكن أن يفسر تلبسات الممكنات السفلية بحلى الكفر والشر والنجاسة وما إليها، لكن ما يقدمه من تفسير يعجز عن أن يصدق على جملة من الحالات التي يشهد عليها كل من الواقع والاعتبارات الدينية، فهذه الحالات لا تتسق مع نظرية التراتب الوجودي تبعاً لمنطق السنخية والإمكان الأشرف، إذ يفترض أن تترتب فيها الوجودات على منوال الأخير فالأخير، وكذا الأطهر فالأطهر، فلو طبقنا قاعدة الإمكان الأشرف على الوجودات المعدة شريرة ونجسة، لكان يفترض أن يكون موقعها في أواخر السلسلة الوجودية، مع أنَّها ليست كذلك. فمثلاً ينظر إلى الكلب بأنَّه نجس تبعاً للاعتبارات الدينية، ممَّا يلزم أن تكون مراتب الكائنات الأدنى منه أكثر نجاسة، وهو خلاف

المفروض، حيث أنَّ النباتات وأغلب الأجسام الطبيعية وغيرها من المراتب التي تقع دون مرتبة الكلب؛ تعد طاهرة لا نجسة.

ولو قيل إنَّ الوجود بحسب ذاته طاهر، وهو ينطبق على كافة الوجودات، وبالتالي كانت جميع الأشياء طاهرة بهذا الاعتبار.. لقلنا إنَّ ذلك لا يمنع من أن تختلف الوجودات في نسبة الطهارة مثلما تختلف في شدة الوجود وضعفه، فالوجود الضعيف يفترض أن يكون قليل الطهارة، والعكس بالعكس. وعندما تتحدد النجاسة بالماهية لبعض الكائنات فإنَّ ذلك يفترض أن يكون بحسب موقعها من السلسلة الوجودية، ولو أخذنا باعتبار ما يقره صدر المتألهين من الوجود بالمعنى الذاتي، حيث تكون الماهية عبارة عن صورة الوجود بالظلية والمحاكاة كما عرفنا في السابق، فإنَّ العلاقة بينهما على صعيد الصفات تصبح واضحة التحديد من حيث السنخية، ومن هذه الصفات تلك التي تتعلق بالطهارة والنجاسة. وفي جميع الأحوال إنَّ وصف الكلب ـ مثلاً ـ بالنجاسة بخلاف ما دونه من المراتب يعد خرقاً للمنظومة الوجودية وأصلها المولد.

وعلى نفس هذه الشاكلة من الخرق ما جاء في وصف بعض الفلاسفة لإبليس والشياطين تبعاً للاعتبارات الدينية. إذ بحسب منطق السنخية يفترض أن يحظى الشيطان بنسبة من الشر والقبح أقل من النباتات والحيوانات والأجسام المعدنية والعنصرية، مثل الماء والهواء والتراب وغيرها، وذلك باعتباره يتمتع بمرتبة وجودية أعلى، فهو على رأي البعض عبارة عن موجود نفساني متولد من طبقة دخانية نارية يغلب عليه الشرارة والإغواء والإضلال، ويتصف باللطافة وسرعة النفوذ[1].

وهو بنظر صدر المتألهين عبارة عن جوهر نفساني فاعل الشر، ومبدأ الغلط في الاعتقادات، والفسوق والعصيان في الأعمال، ومنشأ الوسوسة

---

(١) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص١٩٦.

والمكر والخديعة، وإراءة أشياء لا حقيقة لها، وانَّه كذلك عبارة عن أصل الضلال والعمى والجهل، سيَّما ذلك المشفوع بالرسوخ[1].

ومن الواضح انَّ وصف الشيطان بأصل الشر والضلال يكافىء ما توصف به المادة عند الفلاسفة، حيث اعتبروها أصل ذلك الشر لبعدها عن مراتب الكمال في الوجود. وهكذا أصبح لدينا حكمان ملفقان، أحدهما ديني يكون فيه الشيطان من أبرز دواعي الشر وأصوله، وآخر فلسفي يرى مبعث الشر صادراً عن المادة لضعف وعائها الوجودي.

مع هذا فإنَّ صدر المتألهين لم ينكر ما للشيطان من دور إيجابي عرضي في الحياة، حيث اعتبر وجوده قياساً مع وجود الملائكة كوجود القوَّة الوهمية بالنسبة إلى القوَّة العاقلة، فرغم انَّها تفضي إلى التضليل لكنَّها ضرورية لإدراك الجزئيات، وكذا الشيطان رغم ما يسببه من شرور في الحياة فإنَّ له دوراً هاماً في عمارة الدُّنيا وصلاحها، ولولا أوهام اتباع الشيطان من المعطلة والمتفلسفة والدهريين؛ لما انبعث أولياء الله وأهل الحكمة والعرفان في تحقيق الحقائق وتعليم العلوم وطلب البراهين لبيان التوحيد، وكذا الحال مع قضايا تهذيب الأخلاق والأحوال والأعمال، حيث يستفيد الإنسان كثيراً من مراقبة الآخرين له في أعماله وإظهارهم عيوبه، كما يتجلى كمال الإنسان حيث تبدو نقائص الآخرين وقبح أعمالهم، لهذا قيل: لولا معاوية ما كان علي[2].

لكن في جميع الأحوال انَّ وصف الشيطان بأصل الشر والقبح هو وصف ملفق مع النصوص الدينية لا يتناسب مع ما عليه المنظومة الفلسفية وأصلها المولد.

وينطبق الحال على النُّفوس البشرية، من حيث انَّها مصدر للشر

---

(١) مفاتيح الغيب: ص١٦٤.

(٢) مفاتيح الغيب: ص١٦٥ ـ ١٦٦. وتفسير صدر المتألهين: ج٤، ص٢٥٣ ـ ٢٥٤.

وباعث عليه بما يفوق غيرها ممَّا هو دونها من المراتب، كالذي يشهد عليه الواقع وكذا النصوص الدينية التي تصف أقواماً بأنَّهم كالأنعام أو أضل سبيلاً. الأمر الذي لا يتفق مع ما هو مقرر لدى الرؤية الوجودية في تحديدها لرتبة البشر الوجودية وفق منطق السنخية ونظرية الإمكان الأشرف، إذ كلَّما كانت الوجودات أكثر تجرداً، فإنَّها تكون أشد كمالاً وقرباً من المبدأ الحق، كالذي أقر به صدر المتألهين[1]، لكنَّه بدافع الوحي اعترف بخسة بعض الكائنات وحقارتها عمَّا هو أقل منها تجرداً، ومن ذلك النُّفوس الإنسانية الشريرة وما شاكلها. فاستناداً إلى بعض النصوص القرآنية اعتبر «إنَّ العالم كله في مقام الاستقامة على الصراط والعبودية والخضوع، ألا كل مخلوق له قوَّة الفكر وتسلط الوهم وإغواء الشيطان، وليس إلَّا النُّفوس الإنسانية النطقية من حيث أعيان تلك النُّفوس. أمَّا أبدانهم وهياكلهم فهي أيضاً كسائر العالم في التسبيح والعبودية الذاتية، فأعضاء البدن كلها مسبحة ناطقة»[2]. وفي الواقع انَّ المنظومة الوجودية تواجه إشكالاً حتى مع عدم لحاظ ما عليه النصوص الدينية، إذ كيف يمكن تفسير حمل النُّفوس البشرية لإمكانات الشر القوية، وذلك بما يفوق غيرها ممَّا هو دونها من المراتب الوجودية؟!

التنزل وعلَّة هبوط النفس

رغم انَّ تفسير عمليات الصعود كما في النزول تعد من الحتميات المتعلقة بدوران الوجود؛ إلَّا أنَّ إضفاء صفة الغاية على هذه العملية لا تفهم إلَّا بنحو من المجاز لا الحقيقة، إذ الأصل لما كان محض الكمال والتمام فكيف نفسر على ذلك علَّة التنزل والتسافل تبعاً للمنطق الغائي؟

وبعبارة أخرى انَّ سلسلة الصعود متوقفة على جريان سلسلة النزول،

---

(١) الشواهد الربوبية: ص١٨٠.

(٢) لاحظ أسرار الآيات: ص٨١ ـ ٨٢. وكذا نفس المصدر: ص١٦٤ ـ ١٦٥.

ولولا أنَّ الأولى متوقفة على الأخيرة لكان يمكن تفسير هذه الأخيرة وفقاً للمنطق الغائي، وذلك من حيث أنَّ الغرض هو الوصول إلى الكمال. لكن المشكلة هي في سلسلة النزول التي لا يبررها المنطق الغائي، باعتبارها سلسلة قائمة على التسافل لا التصاعد، أي الجريان من الكامل إلى الناقص، وانَّ كل ما بوسع هذا الأخير هو العودة من جديد إلى الكامل دون أن يضيف إليه شيئاً آخر غير موجود فيه. فمثلاً يمكن أن نتساءل: لماذا حدث للنفس أن تنزلت إلى عالم الأبدان المظلمة، مع انَّها كانت في الأصل ضمن عالم الكمال الجمعي؟

فهذه المسألة هي من المشاكل الهامة التي أرقت عقول الفلاسفة القدماء، فاضطرتهم إلى القول بأنَّ ذلك الهبوط إنَّما نتج عمَّا تعرضت إليه النفس في عالمها العلوي من ذنب وخطيئة قد اقترفتهما. وهو تفسير لم يرض صدر المتألهين، وحق له أن لا يتقبله، إذ كيف يمكن تصور أن تقترف النفس خطيئة، وهي في عالم العقل المقدس، حيث تكون كينونتها صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي، وذلك بخلاف كينونتها في عالم الطبيعة والحس[1]؟!

لذا كان لابدَّ من تفسير آخر مختلف، كالذي يعرضه صدر المتألهين، إذ رأى أنَّ علَّة النزول لغرض غائي مفاده إتمام ما بقي للنفس من خيرات لا يمكن تحصيلها إلَّا بالهبوط والحلول في الأبدان[2].

وهذا الهبوط والحلول لا يعني التخلي عن ذلك الكمال والعالم العلوي، وإنَّما يعبر عن بعض نشآت النفس ومقاماتها ومراتبها، وهو تفسير يتسق واعتبارات الترتيب القائم في سلسلة الوجودات من العلَّة والمعلول تبعاً لمنطق السنخية ونظرية الإمكان الأشرف، لكنَّه مع ذلك لا يبرر

---

(١) الأسفار: ج٨، ص٣٥٣.

(٢) الأسفار: ج٨، ص٣٥٤.

التفسير الغائي. بل يمكن القول إنَّ هذا التفسير لا يتسق مع ما عليه الشكل الحتمي لعلاقة السببية في المراتب الوجودية، حيث انَّ هذا الشكل ناظر إلى تحديد النتيجة من العالي إلى السافل، بخلاف التفسير الغائي الذي يفعل العكس، وهو انَّه يحدد النتيجة من السافل إلى العالي. وبالتالي فإنَّ ما لجأ إليه صدر المتألهين لا يخلو من تناقض. فقد قرر انَّ العالم العلوي هو سبب هبوط النفس وسقوطها، معللاً ذلك لما يعود إلى شؤون فاعلها وجهات علتها وحيثياتها، ولأنَّ النفس ضعيفة فقد تشبثت بأبدان ساكنة في منازل سفلية؛ تبعاً لاختلاف الأطوار والنشآت[1]، وكما يقول: «إنَّ النُفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علتها وسببها. والسبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها لأنَّ سببها كامل الذات تام الإفادة، وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه، لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة، ومعلوم انَّ النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن إذا استكملت، وليس ذلك إلّا لأنَّ سببها يبقى أبد الدَّهر.

فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن، وعلمت معنى السببية والمسببية، وانَّ السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته، حصل لك علم بكونها قبل البدن بحسب كمال وجودها وغنائها، والذي يتوقف على البدن هو بعض نشآتها، ويكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنيوية والطبيعة الكونية، وهي جهة فقرها وحاجتها وإمكانها ونقصها، لا جهة وجوبها وغناها وتمامها»[2].

وواضح انَّ هذا التفسير متسق ومقبول بقدر ما يعبر عن العلاقة الحتمية بين العلَّة ومعلولها، لكنَّه يخفق عندما يراد منه التعبير عن التفسير الغائي، كإن يقال إنَّ علَّة هبوط النفس إلى العالم السفلي هو لأجل تتميم

---

(١) الأسفار: ج٨، ص٣٥٨ و٣٦٩.

(٢) الأسفار: ج٨، ص٣٤٦ ـ ٣٤٧. كذلك أسرار الآيات: ص١٠٥.

الخيرات في هذا العالم، أو كما يستشهد صدر المتألهين بكتاب (اثولوجيا) المنسوب خطأ إلى أرسطو، وهو انَّ هناك فائدة عظيمة في هبوط النفس إلى عالمنا السفلي، ذلك انَّ النفس لم يضرها هذا الهبوط شيئاً، بل انتفعت به من حيث استفادتها في معرفة الشيء والعلم بطبيعته وذلك بعد أن أفرغت عليه قواها، وتراءت أعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي، فلو انَّها لم تظهر أفاعيلها وتفرغ قواها وتصيرها واقعة تحت الأبصار لكانت تلك القوى والأفاعيل باطلة، ولكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحكمة المتقنة عندما تكون خفية لا تظهر، وبالتالي لما عرفت قوَّة النفس ولا شرفها، وذلك انَّ الفعل إنَّما هو إعلان القوَّة الخفية بظهورها، ولو خفيت قوَّة النفس ولم تظهر لفسدت ولكانت كأنَّها لم تكن[1].

وكما قلنا إنَّ الإشكال ليس في وجود النشآت والأطوار المختلفة للنفس، قبل حلول البدن وبعده، إنَّما الإشكال في التفسير الغائي الذي يدعي حاجة النُّفوس للهبوط لكسب الكمال، مع انَّ العالم السفلي محكوم بالعالم العلوي، وانَّ النفس في عالمها الكامل ليست في حاجة لأفاعيل النفس في العالم السفلي، مثلما لا حاجة للعلَّة بمعلولها، وانَّ العالي لا يلتفت إلى السافل، فكل ذلك يجعل من النفس وهي في العالم العلوي غنية عمَّا دونها، بخلاف النفس الدنيوية التي أبلغ ما تتطلع إليه من الكمال هو الالتحاق بأصلها الثابت دون أن تضيف إليه شيئاً أبداً، إذ الفيض والجود والعطاء هو دائماً يسير باتجاه واحد من العالي إلى السافل وليس العكس.

وبالتالي فليس هناك ما ينفع النفس العلوية ولا ما يضرها، سواء ظهر للنفس الدنيوية أفاعيلها أم لم يظهر، بل أنَّى لها أن تفعل شيئاً من

(١) عن: الأسفار، ج٨، ص٣٥٦ ـ ٣٥٧.

ذاتها وهي محكومة بالأولى ومسيرة بها؟ دعك عن انَّ الواقع يطلعنا بأنَّ النفس الدنيوية قد تلوثت وحملت معها الكثير من الخطايا التي هي في غنى عنها عند عالم العقل الجمعي. لذا أشكل السهروردي على الفلاسفة عندما عدوا النفس قديمة فآل بها الأمر إلى النزول؛ معترضاً على ذلك بقول إنَّها لو كانت مجردة قديمة كما زعم الفلاسفة، إذن فما الذي ألجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة ومن ثم التعلق بعالم الموت والظلمات؟ ومن ذا الذي قهرها على التعلق بالبدن؟ بل كيف انجذبت من عالم القدس والنُّور إلى هذا البدن المادي؟ وبالتالي فهو ينتهي إلى القول بحدوث النفس عند تمام استعداد البدن لقبولها، دون أن ينقص شيء من عالم القدس بفيضان النُّفوس إلى غير نهاية[1].

أخيراً يمكن القول إنَّ مقالة هبوط النفس وحلولها في العالم السفلي لتتميم الخيرات؛ يأذن للقول بعدم وجود ممانعة أن يكون الواجب هو أيضاً قد تنزل إلى العالم الجسماني كي لا يفوته من الخيرات شيء، ممَّا يفضي إلى وجود حقيقة واحدة سارية في الكل هي ما نطلق عليها الوجود المطلق أو واجب الوجود كالذي تراه الصوفية. خصوصاً انَّ هذه الطريقة تعد الكمال هو في كل شيء بإطلاق من دون تشتيت ولا تفريق، ممَّا يبرر اعتبار الواجب الحق عين الكل من دون نقص؛ بما في ذلك ما نتوهمه نقصاً، كوجود الأعراض والمواد والأجسام وما شاكلها.

(١) رسالة هياكل النُّور: ص٨٢. كذلك: رسالة شواكل الحور في شرح هياكل النُّور: مصدر سابق، ص١٥٣ و١٥٨.

خلاصة الفصل السادس

يمكن إبراز أهم النقاط التي دارت في هذا الفصل كالآتي:

- يعتبر المعاد بالنظر الوجودي عبارة عن حركة صعودية تبدأ من الأدنى فالأعلى، حيث تسلك نفس الدور الذي تسلكه الحركة النزولية. وبالتالي فإنَّه لا يمكن فهم المعاد حسب هذه الرؤية إلَّا بفهم الحركة النزولية كما قدمناها في الفصل الثالث.

- إنَّ النقطة الجوهرية في المعاد حسب الرؤية الوجودية هي العنصر الإدراكي المعرفي، حيث تتأسس الحركة الصعودية وفق الاتصال الإدراكي بالعالم العلوي، وبالتالي فإنَّ النشأة الآخرة هي نشأة إدراكية علمية.

- عند الفلاسفة يمثل المعاد السعادة القصوى للإنسان، وذلك باعتباره يحقق أعظم قدر ممكن من الإدراك العقلي والاتصال بالمفارقات المجردة، حيث كلَّما ازداد الاتصال وتجرد الإدراك فإنَّه يكون أشد سعادة وأقوى بهجة. ومن ذلك انَّ الاتصال بالعقل الفعَّال يحقق السعادة القصوى، وبالتالي فإنَّ أسعد النَّاس هم الفلاسفة لقوَّة اتصالهم بذلك العقل. وعلى العكس فإنَّ النفس التي تلهو عن العالم العلوي ومعشوقها العقلي الذي تكتمل به فإنَّ معادها الشقاوة والعذاب. ممَّا يعني انَّ منشأ السعادة

والشقاوة والجنَّة والنَّار مرتبط ارتباطاً وثيقاً بحضور العلم وغيابه. فالعلم العقلي هو أصل البهجة والسعادة، والجهل المعرفي هو أصل العذاب والشقاء. بل انَّ الجنَّة والنَّار وسائر ما يذكره النص الديني من عالم الآخرة هي تعابير ترمز إلى ما عليه القوى الإدراكية للإنسان.

- بحسب الرؤية الوجودية فإنَّ المعاد يشكل ضرورة كمالية للنفس باعتباره يحظى بالتجرد والصورة من غير مادة. فهو صورة كمالية لكونه عبارة عن العودة إلى العالم الأصلي، عالم العقل والوحدة والصور المفارقة. وانَّ معاد النفس البشرية هو عودتها إلى عالمها الإلٰهي الذي تنزلت منه، فمثلاً انَّ العقل البشري الذي تشكل بفعل العقل الفعَّال يكون معاده عبارة عن اتصاله أو اتحاده بهذا المفارق. فكل شيء يعود إلى أصله.

- يذهب الفلاسفة إلى انَّ معاد النفس عبارة عن مفارقتها للبدن. فالمعاد هو فقط لذلك الذي يكون محلاً للتجرد والعلم، وليس للجسم المادي المحسوس. لهذا اضطربت الأقوال بالنسبة إلى النُّفوس الساذجة التي لم تتعقل بعد؛ هل انَّها تعاد أم تبطل وتموت.

- هناك عدد من الأطروحات لمعاد النُّفوس البشرية، تشترك في كونها عبارة عن معاد صوري غير مادي، منها ما يرى انَّ الحقائق نفسية داخلية مثلما يجري الحال في عالم الرؤية والمنام، وهو ما ذهب إليه الكثير من الفلاسفة، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا. ومن هذه الأطروحات ما ذهب إليه السهروردي، حيث أقر بالمعاد الجسماني ولكن من حيث اعتباره عالماً خيالياً منفصلاً وغير حسي، وذلك شبيه بالمثل الأفلاطونية المنفصلة عن النفس. وهناك أطروحة أخرى لصدر المتألهين الذي اعتبر المعاد جسمانياً حسياً لكنَّه صوري غير مادي ولا حال في قوام مادي، وأنَّه وإن

كان لا يفرق أحياناً بين معاد النُفوس السعيدة والشقية من حيث أنَّهما معاً عبارة عن صورة بلا مادة وفعل بلا قوّة، لكنَّه في محل آخر فرق بينهما، معتبراً النُفوس الشقية ذات أبدان من عالم جنس الطبيعة المادية، حيث تتجدد وتتغير، بخلاف أبدان النُفوس السعيدة التي تكون أبدانها صورية لا تخضع لقوانين التجدد والاستحالة، فهي صورة فعلية بلا قوَّة، وانَّها لا يقاس فيها زمان ولا مكان. وانَّه بحسب هذه النظرية فإنَّ معاد الإنسان تجري تجزئته إلى عوالم متعددة، كل منها يعود إلى أصله الذي يناسبه، رغم وجود التداخل والوحدة الجمعية بين هذه العوالم، كقبور يتضمن بعضها البعض ا لآخر. حيث هناك معاد القالب الذي يبعث من قبر الأرض، كما هناك معاد القلب الذي يبعث من قبر القالب، وبعده معاد الروح الذي يبعث من قبر القلب، ثم معاد النفس من قبر الروح، وأخيراً معاد العقل الذي يبعث من قبر النفس. فهذه العوالم والقبور تجسد صور التنزلات التي تبدأ من العقل وتنتهي إلى الأرض وعناصرها المادية.

- أمَّا المعاد لدى العرفاء فهو مفسر بحسب أسماء الله الحسنى، حيث عودة مظاهر بعض الأسماء إلى مظاهر أسماء أخرى، وتحويل عالم الظاهر وعودته إلى عالم الباطن، أزلاً وأبداً من غير انقطاع، حيث انَّ الدُّنيا والآخرة مظهران من مظاهر الحق، وانَّ الأخيرة ما هي إلَّا عبارة عن ظهور الحق بصور اسمي الباطن والآخر.

- ذهب البعض إلى أنَّ النُفوس الشقية لا تفارق عالم الدُّنيا وآلامها، وذلك باعتبار انَّ تحرر النفس من البدن كفيل بأن يجعلها سعيدة، لكونها تصبح عارية مجردة قابلة للاتصال بمعشوقاتها من المفارقات والنُفوس الجرمية السماوية. وقد قلنا

إنَّ هذا الرأي الذي يعود إلى إخوان الصفا هو أقرب الآراء اتساقاً إلى الروح الفلسفية.

- إنَّ معاد النُّفوس غير قابل للانقطاع أزلاً وأبداً، وذلك تبعاً لتناوب سلسلتي النزول والصعود، وهما سلسلتان حتميتان يعبران في معناهما عن حالتي الحلول والاتحاد. وفي هذه الحالة يتعين دوام الأنواع وثباتها تبعاً لدوام الفيض وثباته، أو باعتبار ما عليه العلاقة بين العلل ومعلولاتها، أو الأسماء الإلٰهية ومظاهرها. لكن في جميع الأحوال ليس هناك ما يبرر قيام القيامة الكبرى أو قطع ما عليه الفيض في عالم الدُّنيا أو تغيير مجراه.

- إنَّ فهم المعاد من حيث هو عبارة عن العودة إلى ما عليه الأشياء في الأصل؛ وجد تحليلاً يتسق وهذه العودة بالاعتماد على نظرية الاتحاد، حيث مثلما تتوارد الصور وتتنزل من فوق إلى تحت في عالمنا الأرضي، فإنَّه كذلك تتصاعد الأبدال وترتقي في العالم العلوي لتتحد به، وذلك في كل آن وحين من دون انقطاع، وبه تنشأ الدُّنيا من الآخرة عبر النزول، كما تنشأ الآخرة من الدُّنيا بالصعود والاتحاد. ومن ذلك انَّ النُّفوس البشرية يكون معادها عبارة عن اتحادها بالأصل الذي تنزلت منه، حيث يتحد كل شبيه بشبيهه، حتى ينجمع الكل في عالم العقل والجمع تحت ما يطلق عليه الحشر والفناء. وهو تعبير عمَّا يمكن أن تؤول إليه العملية من وحدة الوجود، حيث مرد الكل إلى وحدة الحق الذي تفنى فيه جميع الخلائق، وعودتها إلى العالم الإلٰهي، وهو عبارة عن القيامة الكبرى التي فيها يعود كل شيء إلى أصله وطبيعته.

- لا تخلو الآراء التي يدلي بها أصحاب النظام الوجودي من تلفيقات، خاصة تلك التي لها علاقة بالنصوص الدينية. ومن ذلك تفسير القيامة الكبرى لدى صدر المتألهين بطريقة تتنافى مع ما يؤكده من دوام عملية الفيض على نسق واحد لا ينقطع أبداً،

تبعاً لعلاقات العلّة والمعلول، أو تبعاً لعلاقات الأسماء بمظاهرها على النحو العرفاني. ومن ذلك أيضاً ما قرره من فناء كل شيء حتى الملائكة أو العقول مع انَّها ثابتة بحسب النظر الوجودي، فكيف تتحول ممَّا هي عليه إلى أمر آخر؟!

- ظهر هناك العديد من التلفيقات بين الرؤية الوجودية والنص الديني كما تبناها صدر المتألهين، ومن ذلك انَّه عد الشقاوة في الآخرة نوعاً من الكمال، وانَّه تقبل حالات من النكوص في الحركة الصعودية للكائنات لدواع نقلية، كوقوع بعض الأقوام تحت عمليات المسخ. كما تقبل أن يكون الشيطان أصل الشر مع أنَّه أعلى مرتبة من المادة التي يعدها الفلاسفة مصدر الشر، وكذا الحال في موقفه من القيامة الكبرى.

- قد يلقى تقدير الفلاسفة والعرفاء بانقطاع العذاب بعض التوجيه، فمن حيث الأعيان الثابتة لا يمتنع أن تكون ذواتها معبرة عن السعادة للجميع، وإن كان بعضها محكوماً عليه بالشقاء قبل النعيم. ومن حيث نظام السببية قد يفضي العذاب إلى أن يكون مطهراً للنفس من الأدران، وبالتالي فإنَّه يبرر تحول النفس إلى النعيم. أمَّا من حيث الأسماء الإلٰهية فيمكن أن يقال إنَّ تحول النُّفوس على التوالي من العذاب إلى النعيم لا يعني انقطاع مظاهر الأسماء الجلالية ومنها اسم المنتقم، حيث تتحول نفوس ويأتي غيرها يحل محلها لتكون مصداق هذا الاسم الثابت، وهو أمر يجري أزلاً وأبداً بلا انقطاع.

- يبدو أنَّه من الصعب على الرؤية الوجودية إقناعنا بتبرير العذاب في الحياة الأخرى. فمن حيث وحدة الوجود الشخصية لا يعقل أن تكون العين الواحدة سعيدة وشقية إذا ما كانت حقيقتها الجوهرية المتمثلة بالذات الحقة متصفة بالسعادة والنعيم. وكذا الحال من حيث الوحدة النوعية، إذ يصعب معها أيضاً تبرير

العذاب إذا ما كانت أصول الوجودات سعيدة، فبحسب اعتبارات السنخية انَّ السعيد لا يولد إلَّا سعيداً، وانَّ مرحلة الصعود هي مرحلة الالتحاق بالأصول المفارقة، وبالتالي كيف أمكن للعذاب والشقاء أن يتولَّدا؟! إلَّا أن يقال بأنَّ العذاب لا يكون إلَّا في عالم الدُّنيا، وانَّ النفس الشقية لا تفارق هذا العالم ما لم تتطهر وتستعد للكمال والرحيل إلى عالم الآخرة والنعيم، كالذي يذهب إليه إخوان الصفا.

- من حيث النتيجة انَّ فهم المعاد لدى النظام الوجودي قائم على الألوهة، فهو يصور غاية الإنسان محددة بالاتصال أو الاتحاد بعلته المفيضة، وذلك ليكون هو هي، أو أنَّه على الأقل يكون بالقرب منها ليكتسب منها صفاتها الإلٰهية من العلم الشمولي والصنع والتكوين، وذلك على شاكلة المهمة الملقاة على عاتق الفلاسفة والعرفاء والأنبياء والأولياء، كالذي اطلعنا عليه في الفصل السابق.

الفصل السابع

الرؤية الوجودية ونظرية التكليف

لا تخلو قضية التكليف لدى الفهم الوجودي من البعد التكويني، خصوصاً وانَّها محددة كغيرها من القضايا بفعل منطق السنخية وتراتبية الوجود. فالتكليف المشهود في عالمنا الإنساني له أصول في العالم العلوي بنحو ما من أنحاء الكمال. وقد سبق لابن رشد أن اعتبر الأجرام السماوية تتحرك إلى مبادئها المفارقة «على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها إيَّاها بالحركة والفهم عنها، وانَّها إنَّما خلقت من أجل الحركة» لذلك «تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها المحركة لها على جهة الأمر لها»، وصح عند الفلاسفة أنَّ الأمر بحركة الأجرام السماوية هو مبدأ الوجود الأول، حيث أنَّه أمر سائر المبادىء أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات، وانَّه بهذا الأمر قامت السماوات والأرض، ومنه نشأ ما على الإنسان من الطاعة والتكليف[1].

ويقارب هذا المعنى ما أشار إليه صدر المتألهين الذي اعتبر صلاة الإنسان هي نتاج تشبه ما للنفس البشرية بنفوس الأجرام السماوية في تعبدها الدائم من الركوع والسجود والقيام والقعود طلباً للثواب السرمدي

(١) تهافت التهافت: ص١٨٤ ـ ١٨٥.

وتقرباً إلى المعبود الصمدي[1]، وانَّ حركة الأجرام إنَّما تجري طلباً لعبادة الله وطاعته[2]. وبنظر الغزالي انَّ الأمر الإلٰهي يتخذ من حيث الوضع التكويني ظاهرة التكوين والإبداع، ومن حيث الوضع الإنساني هو عبارة عن القول الذي يتخذ صيغة الأمر والنهي والوعد والخبر والاستخبار.

فهناك بالتالي أمر تكويني يخص أوضاع الملائكة في سوقها الموجودات إلى كمالاتها، كما انَّ هناك أمراً تكليفياً يخص الأنبياء يراد به إيصال المكلفين إلى كمالاتهم بقبولهم الثواب. فالملائكة والأنبياء هم عمال الأمر الأعلى في عالمي الخلق والأمر[3].

وعلى هذه الشاكلة ذكر الجنابذي بأنَّ الأوامر التكليفية متسببة عن الأوامر التكوينية وموافقة لها رغم انَّنا لا ندرك أحياناً طبيعة هذا التوافق، وذلك لعدم العلم بالتكوين[4]. وكذا فإنَّ صدر المتألهين اعتبر العبادة على ضربين إحداهما وجودية والأخرى تكليفية، فأمَّا الأولى فهي محتمة بحسب ماعليه طبيعة الوجود والغاية التي تطلبها كل الكائنات نحو كمالاتها الخاصة، وبالتالي سعيها باتجاه الحق، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسرَاء: ٢٣]. في حين أنَّ العبادة الأخرى تخص الإنسان باعتبارها لا تخلو من التكلف والتعمل تبعاً للأمر والنهي[5].

وفي تفسيره للقرآن اعتبر التكليف وبعث الرسالات من القوانين

---

(١) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٧، ص٢٢٢.
(٢) تفسير صدر المتألهين: مصدر سابق، ج٦، ص١٢١.
(٣) معارج القدس: ص١٧٢ و١٧٤.
(٤) سلطان محمد الجنابذي: بيان السعادة في مقامات العبادة، مقدمة سلطان حسين تابنده الجنابذي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ج٢، ص١٦.
(٥) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٣، ص١٣٨ ـ ١٣٩.

العامة التي تقتضيها عملية الإيجاد والتكوين، حيث لها فائدة بحسب ما يفرضه الفضاء الوجودي في سابق الأزل[1].

وفي جميع الأحوال انَّ الفلاسفة يقرون بأنَّ التكليف في الأرض لم يكن يعرف الوجود لولا وجوده السابق في العالم العلوي السماوي، وذلك تبعاً لمنطق السنخية ونظرية الإمكان الأشرف.

ونفس الأمر يمكن تحقيقه من حيث النظر العرفاني تبعاً لمنطق الأعيان الثابتة، كالذي يشير إليه ابن عربي، وهو انَّ مصدر التكليف ينبع من تلك الأعيان، إذ لسان حال كل منَّا في هذه الأعيان يطلب التكليف من الحق الذي ليس له إلَّا إفاضة الوجود على هذا الطلب وتلك القابلية، لذلك سمينا مكلفين[2].

ولدى هذا العارف انَّه ما من جزء من الإنسان إلَّا وهو مكلف بحسب ما يليق به من العبادات، فالأجزاء الإنسانية وإن كانت مدبرة إلَّا أنَّ لها تكليفاً يخصها ويناسب ذاتها، وبجمعيتها تقول لله: «لك نصلي وإليك نسعى ونحمد، وإيَّاك نعبد»[3].

من جهة أخرى، يرى ابن عربي أنَّ العبادة بين الحق والخلق متبادلة، ومن ذلك أنَّه يقول في بيت له من الشعر:

فيحمدني وأحمده ويعبدني فاعبده

وبحسب شرح القيصري، انَّ الحق يحمدني إذ يظهر في إيجادي على صورته وتجليه لقلبي وتكميل نفسي، وأنا أحمده بلسان الحال بإظهار كمالاته وأحكام صفاته في مرآة عيني. أمَّا كونه يعبدني فهو يأتي من حيث خلقي وإيجادي وإظهاري في مراتب الوجود المختلفة، حيث أنَّ الإظهار

---

(١) تفسير صدر المتألهين: ج٤، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥. ومفاتيح الغيب: ص١٦٧ ـ ١٦٨.
(٢) شرح الفصوص: ص٣٥٢. والفصوص والتعليقات عليه: ج١، ص٨٢ ـ ٨٣.
(٣) كتاب العظمة: ضمن رسائل ابن عربي (١)، ص٩٢.

والإيجاد للشيء من الغيب إلى الشهادة هو نوع من الخدمة والعبادة. وكوني أعبده فإنَّ ما يترتب على عبادته لي بإظهاري؛ هو أن أقوم بعبادته، وعبادتي له في الظاهر هي إقامة حدوده وحقوقه وأوامره ونواهيه، أمَّا عبادتي له في الباطن فهي قبول تجلياته الذاتية والاسمائية وإظهار أحكامها[١].

وكل ذلك يجري تبعاً للأمر المحتوم، حيث لا يمكن للإنسان أن يتخلف عمَّا تقتضيه عينه الثابتة من العبادة والتكليف، أو عمَّا يلزم عن الأسماء الإلٰهية من المربوبات التي تتبعها.

ومن الناحية الرئيسة تتخذ العبادة في التكليف الوجودي صيغة المعرفة بالعلم والعرفان، وذلك لأنَّ المعرفة هي الغاية القصوى من الوجود والإيجاد. وعليه نفهم لماذا يصر الفلاسفة والعرفاء على إثبات المطابقة والترادف بين العبادة والمعرفة في معنى الغاية التي نصَّ عليها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، إذ عدت الغاية من وجود العالم هي المعرفة[٢]، وانَّ التعبد هو عرفان الحق والعلم به وبآياته، كالذي صرَّح به صدر المتألهين[٣]. وكان ابن عربي ممَّن يلتزم بظاهر نص الآية، لكنَّه يلجأ إلى تفسيرها أحياناً بمعنى المعرفة[٤]. وذهب القيصري إلى تشخيص العلَّة الغائية من إيجاد الحادث بعرفان الموجد، حيث العبادة تستلزم معرفة المعبود، مستشهداً

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٧٥.

(٢) تفسير صدر المتألهين: ج٦، ص١٥٥.

(٣) يرى صدر المتألهين انَّ سر الصلاة التي هي عماد الدِّين، هو العلم بوحدانية الحق ووجوب وجوده وصفاته وإحكام آياته ومعرفة أمره وخلقه وقضائه وقدره وعنايته وحكمته وإرادته وقدرته ويده وقلمه ولوحه ورقمه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ورجوع الخلائق إليه ومثول الأرواح بين يديه، مع الإخلاص له في العبودية (تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٧، ص٢٢٣).

(٤) كتاب القطب والامامين والمدلجين: ضمن رسائل ابن عربي (١)، ص٢٢٠.

على ذلك بما ينقل عن ابن عباس في تفسيره لتلك الآية بأنَّها تعني المعرفة[1].

كذلك هو حال ابن رشد الذي ذهب إلى أنَّ الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدِّي إلى معرفة ذاته على الحقيقة، وعلى رأيه انَّ هذا هو أشرف الأعمال عند الحق وأحظاها لديه[2].

وقبل هؤلاء ذهب ابن سينا إلى أنَّ عبادة الله هي عرفان له، وعلى رأيه أنَّه ليس من التأويل بشيء إذا ما اعتبرنا الآية سالفة الذكر تشخص الغاية بالمعرفة[3]. فالمعرفة، وبالتحديد معرفة الحق، هي العبادة العظمى والغاية المطلوبة والسعادة القصوى لدى كل من الفلاسفة والعرفاء، أي سواء كانت نتاجاً للعقل والبرهان كما يقول الأولون، أو انَّها نتاج الكشف والذوق كما يذهب إلى ذلك الآخرون.

مع هذا يمكن القول إنَّ المنظومة الوجودية تعجز عن أن تجد تبريراً منطقياً يفسر به التكليف بوصفه قضية معيارية خارج الشكلية الحتمية من العلاقات الوجودية. وقد سبق لابن عربي أن شكك بحقيقة التكليف استناداً إلى رأيه في وحدة الوجود. وبدورنا سنبرز عدداً من الصعوبات التي تواجه التفكير الوجودي بهذا الخصوص، وهي عبارة عن: مشكلة الحرية والاختيار الإنساني، ومشكلة تفسير الثواب والعقاب، وأخيراً مشكلة التعبد والطاعة.

١ ـ مشكلة الحرية واختيار الإنسان:

سبق أن عرفنا انَّ المبدأ الحق ـ بحسب الرؤية الفلسفية ـ عبارة عن محض علَّة واجبة من جميع الجهات، وانَّ إرادته لم تكن زائدة على

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص١٩٦.
(٢) تفسير ما بعد الطبيعة: ج١، ص١٠.
(٣) رسالة في ماهية الصلاة: ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ص٣٤ ـ ٣٥.

علمه، وكذا الحال مع قدرته، ممَّا جعلنا نعتبر الإرادة والقدرة هما محض مجاز. لكن حيث أنَّ حال العالم الإلٰهي ينعكس على ما تحته من العالم السفلي، ومنه العالم الإنساني، لذا كان الإنسان ليس بأفضل حال من العلل المفارقة التي أوجدته، ومنها علَّة العلل. فهو وفقاً لمنطق السنخية يكون تابعاً في مساره ومصيره للعلَّة الأولى دون أن يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً، حيث أنَّ قدرته وإرادته هي أيضاً محض مجاز، وأنَّ مساره محكوم بفعل ما ينشأ من الحقائق العلوية للمفارقات، سواء أخذنا الأمر بحسب مستلزمات العلية وضرورة تبعية المعلول لعلته، وكذا خضوع العوالم السفلية إلى حكم العوالم العلوية، وفق التصور الفلسفي.. أو أخذنا الأمر بحسب ما عليه الأعيان الثابتة والأسماء الإلٰهية التي بحسبها يتقرر كل شيء، وذلك وفقاً للتصور العرفاني.. فسواء بهذا أم بذاك فإنَّ المنظومة الوجودية عاجزة عن أن تجد مجالاً للإرادة والقدرة الحقيقية للإنسان وغيره من الكائنات.

ومع انَّ هناك محاولات فلسفية يائسة للبحث عن مبرر يحفظ القول بحرية الإنسان، وذلك لدواعي نقلية، إلَّا أنَّ قبال ذلك توجد إشارات فلسفية صريحة تعترف بالجبرية، وذلك دعماً للقول بعدم وجود فاعل في العالم سوى الحق تعالى. فابن سينا مثلاً من المنكرين لحرية الإنسان، ذلك أنَّه يقول في (النجاة): «إنَّ الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن، فلها أسباب تتوافى فتوجبها.. الإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات، والدواعي تستند إلى أرضيات وسماويات، وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة»[1].

وانَّ المحقق الطوسي اعترف بعجزه عن تفسير قول الإمام الصَّادق: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»، وعندما لجأ إلى القرآن الكريم،

---

(١) لاحظ النجاة: فصل (في المبدأ والمعاد بقول مجمل).

لعلَّه يجد حلاً للمسألة، رأى في آياته ظواهر متعارضة، الأمر الذي دعاه إلى ترجيح مبدأ الوقف تبعاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٧][1].

مع هذا فإنَّه في رسالة (أفعال العباد بين الجبر والتفويض) عاد ليفسر المسألة بما لا يخرج عن المفاهيم الفلسفية ولا يبتعد عن الشكلية الأشعرية، وذلك بجعل القدرة والإرادة غير حقيقيتين، إذ رأى أنَّه إذا نظرنا إلى أسباب القدرة والإرادة فإنَّ أصلها يكون من الله، وعند تحققهما فإنَّ الفعل الإنساني يصبح واجباً، وعلى العكس فإنَّه عند عدمهما يكون الفعل ممتنعاً، أمَّا لو نظرنا إلى الفعل الإنساني فإنَّه يكون من العبد بحسب قدرته وإرادته، ولهذا قيل (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين)، وبالتالي فإنَّ الاختيار حق، والإسناد إلى الله حق، ولا يتم الفعل بأحدهما دون الآخر[2].

ونفس الإشكال نجده لدى صدر المتألهين الذي رأى أنَّ حركات الإنسان وسكناته هي وإن كانت بمشيئته أو اختياره؛ إلَّا أنَّ هذه المشيئة تكون بقضاء الله وقدره، أي بأسباب خارجية تجعل المشيئة والاختيار على ما هما عليه من الفعل الوجودي دون مخالقة، والإنسان على هذا مضطر في جميع الأحوال. لكن كيف يكون العبد مضطراً ومختاراً في الوقت ذاته؟

لقد أجاب صدر المتألهين على ذلك بأنَّ العبد مجبور في عين اختياره ومختار في عين اضطراره، وأقرب الأمثلة على ذلك علاقة النفس بالحواس، حيث أنَّ فعل كل حاسة هو في الوقت ذاته فعل للنفس ذاتها، فالنفس بعينها تكون عيناً باصرة وأذناً سامعة ويداً لامسة وأنفاً شامَّاً ولساناً

---

(١) تلخيص المحصل: ص٣٣٣.

(٢) الطوسي: رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض. أيضاً: تلخيص المحصل، ص٤٧٧.

ذائقاً، وكذا الأمر مع علاقة الفعل الإلٰهي بفعل العبد، فلا يكون من الجارحة فعل إلّا بإرادة النفس، وهذه الإرادة لا تنشأ من ذاتها بل من إرادة الله تعالى، حيث أنّه يخلق في النفس إرادة ومشيئة، فمثلما ينشأ من النفس في العين الباصرة شعاع تدرك به الألوان والأضواء، وكذا في الأذن السماعة قوّة تدرك بها الأصوات؛ فكذا يخلق الله في النفس إرادة وعلماً تدرك الأُمور وتتصرف فيها، وبذلك يفهم قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، حيث سلب الرمي عن الرامي من حيث أثبته لله، وكذا قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤]، إذ نسب القتل إليهم والتعذيب إلى الله بأيديهم، وما التعذيب إلّا عين القتل، الأمر الذي يدلُّ على أنَّ كل فعل في الوجود إنَّما هو فعل الواجب الحق[١]. ذلك أنَّه لا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر إلّا بالحق واللزوم.

وعلى رأيه أنَّه لو لم يكن الأمر كذلك لكانت المعاصي والجرائم الصادرة من الأشقياء، إن كان الله يكرهها ولا يريدها، جارية على وفق مراد إبليس، مع أنَّه عدو الله، ثم انَّ القبائح أكثر من الحسنات، والمعاصي أكثر من الطاعات، فيكون الجاري على وفق إرادة العدو أكثر من الجاري على وفق إرادة الله، وهو ما لا يليق برئيس قرية فكيف يليق بالملك الجبَّار. إذن على رأيه انَّ الإرادة الأزلية قد تعلقت بنظام العالم على هذا الوجه العام، وانَّ ما يحصل من المعاصي والشرور إنَّما هي بقضاء الله وقدره وفق الأسباب الموجبة لذلك، وانَّ العقوبة التي تترتب على هذه المعاصي والشرور هي من اللوازم والتبعات المتصلة ولا تعود إلى معاقب مستقل ومنفصل من الخارج[٢].

بل من المفارقات المفضوحة ما اعترف به صدر المتألهين ـ في بعض المناسبات ـ بالجبر ليبرر من خلاله نفي العذاب المؤبد، حيث

---

(١) صدر المتألهين: رسالة جبر وتفويض، ص٩ و١٢ ـ ١٣.

(٢) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٥، ص١٩٧ ـ ١٩٩.

صرَّح يقول: «ولك أن تقول: قد قام الدليل العقلي على أنَّ الباري سبحانه لا ينفعه الطاعات ولا يضره المخالفات، وانَّ كل شيء جار بقضائه وقدرته، وانَّ الخلق مجبورون في اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم»[1]. ومن الواضح انَّ هذا الرأي لا يتسق مع رأيه السابق الذي أكد فيه على أنَّ العقوبات هي من لوازم الأعمال ولا شأن لها بالمعاقب الخارجي. يضاف إلى أنَّ المدقق في النص المذكور يجد فيه ملامح الاعتبارات والمضامين المعيارية التي لا تتناسب مع نظيرتها الوجودية.

وعلى الصعيد العرفاني ذهب بعض العرفاء المعاصرين إلى أنَّ الموجودات لما كانت مجرد تعلقات وروابط بالمبدأ الحق؛ فإنَّ صفاتها وأفعالها وآثارها هي أيضاً كذلك، وبالتالي فمع أنَّ فعل العبد راجع إلى ذاته لكنَّه في الوقت نفسه يمثل فعل المبدأ الحق، إذ أنَّ العالم عبارة عن ربط وتعلق محض ظهور قدرة الحق وإرادته وعلمه وفعله. وقد عد هذا الفهم هو المقصود به من مقولة المنزلة بين الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، وإليه الإشارة بالآية القرآنية: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، وكذا الآية: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، فالنص الأول دال على أنَّ الرمي كان بحول الله وقوَّته، وكذا أنَّ النص الأخير دال على أنَّ مشيئة العباد إنَّما هي عين مشيئة الحق[2].

وبوجه عام إنَّ من الممكن انتزاع آلية الجبر أو الحتمية عن الفهم الوجودي للعلم الإلٰهي، وهو انَّ نظام الكون تابع لإرادة الحق وعلمه، حيث انَّ تعلق علم الحق مبدأ لمعلوماته، فهي تابعة لعلمه بخلاف العلوم الانفعالية، لأنَّ العلم والإرادة والقدرة كلها تمثل شيئاً واحداً بسيط الحقيقة هو الوجود الصرف ومحض العفل والكمال، ممَّا يعني أنَّ الأُمور تتنزل على صورة ما هو معلوم ومراد في ذلك العالم العلوي، وبالتالي

(١) الأسفار: ج٩، ص٣٥٣.

(٢) روح الله الموسوي الخميني: طلب وإرادة، ص٧٣.

كيف يجوز لنا أن نتحدث عن إرادة الإنسان وحرية اختياره، وهو محكوم من فوق تبعاً لما عليه العلم الإلٰهي، وهو العلم الذي صفته لا تنحصر بالتصور والشهود فحسب، بل الفعل المطلق أيضاً؟

وهذا الإشكال أجيب عليه من قبل بعض العرفاء، وهو أنَّ أول ما صدر عن الحق تعالى هو العقل المجرد والروحانية البسيطة المعبر عنها بنور نبينا محمَّد ﷺ، فهي عبارة عن ظهور مشيئته وإرادته، كما انَّ الطبيعة يد الله المبسوطة التي بها خلق آدم على ما نقل في الحديث القدسي «خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً»، فالموجودات مع كونها تمثل ظهور الحق تعالى؛ لكن لها آثاراً خاصة تتسق مع ما للحق من آثار، فالإنسان مع كونه فاعلاً مختاراً فإنَّه ظل الفاعل المختار، كما يدلُّ عليه النص القرآني: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وبالتالي فإنَّ تعلق الإرادة الإلٰهية بالنظام الأتم وكذلك علمه بالعناية لا ينافي اختيار الإنسان وفاعليته[١].

ومع ما لهذا الجواب من أصالة تتسق مع منطق السنخية، لكنَّه لا يفي بالإقناع، ذلك أنَّه إذا كانت إرادة الحق عين العلم، كما هو متبنى المنظومة الوجودية، فإنَّ حالها هو حال الحتمية التي هي نقيض ما عليه الإرادة بمعناها الحقيقي، أي المعنى الذي يتضمن حرية الاختيار. وإذا كان هذا الأمر يصدق على إرادة الحق؛ فمن الأولى أن يصدق على الإرادات الأخرى بالمشاكلة والظلية.

مهما يكن فإنَّه لدى الرؤية العرفانية عدد من الاعتبارات المتداخلة، وهي تدعو إلى عدم الاعتراف بإرادة الإنسان وحرية اختياره. فهناك الاعتبار الذي يماثل ما لجأ إليه الفلاسفة في العلم الإلٰهي وعلاقته بالمشيئة والإرادة، كما هناك الاعتبار العائد إلى مفهوم وحدة الوجود

---

(١) طلب وإرادة: ص١٢٦.

الشخصية، كذلك هناك الاعتبار المنتزع عن دور الأسماء الإلٰهية، وأخيراً هناك الاعتبار العائد إلى نظرية الأعيان الثابتة، وهو أهم الاعتبارات جميعاً.

وبحسب الاعتبار الأول، انَّ العرفاء نفوا أن يكون للحق المشيئة الممكنة، بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك، وذلك باعتبار أنَّ مشيئته أحدية التعلق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم عبارة عن نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم هو أنا وأنت والأحوال التي نحن فيها. فالاختيار في حق الحق تعارضه وحدانية المشيئة، إذ ليس للحق في نفس الأمر إلَّا أمر واحد بحسب ما عليه القابل والذي به تتحدد الهداية والضلال[1].

فعلى رأي ابن عربي انَّ وصف الحق بالاختيار يعارضه كونه أحدي المشيئة، إذ نسبته إلى الحق إذا وصف الاختيار هي من حيث ما هو الممكن عليه لا من حيث ما هو الحق عليه[2].

وهذا هو عين ما يؤكد عليه الفلاسفة من أنَّ مفهوم المشيئة لدى المبدأ الحق ليس زائداً على مفهوم العلم والإيجاد، مثلما انَّ قدرته هي عين علمه[3].

وبحسب الاعتبار الثاني، فإنَّه لما كانت المخلوقات المتباينة الذوات قد جمعتها حقيقة وحدانية الذات الإلٰهية بالوجود الجمعي، وحيث انَّ هذه الذات انبسطت على هياكل هذه الموجودات التي هي عين الذات، لذا فإنَّ الأفعال الصادرة عن الكل إنَّما تكون صادرة عنها من هذا الوجه المنسوب إلى الحق، فكما انَّ وجود زيد شأن من شؤون الحق، فكذا فعله هو فعل من أفعاله، وكذا صفاته من صفاته، ممَّا يصدق عليه النص القرآني: ﴿وَمَا

---

(١) شرح الفصوص: ص٣٥٣ ـ ٣٥٥. ومطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٧١. علماً أنَّ ما ذكرناه يعود في الأصل إلى ابن عربي، وقد نسبه الشيخ الاحسائي إلى الفيض الكاشاني (لاحظ: شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، ج١، ص٨٥).

(٢) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٢١٧ ـ ٢١٨.

(٣) صدر المتألهين: رسالة أجوبة المسائل، ضمن رسائل فلسفي، ص١٣١.

﴿تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩] حيث أثبت المشيئة للعبد ثم نفاها عنه، فالفعل للعبد بل للحق تعالى[1].

ولا شك انَّ هذه العينية والمطابقة لا تدع لحرية العبد دوراً من الاستقلال النسبي والانفصال، ومن ثم فهي غير قابلة لتبرير مسألة التكليف ومقتضياتها.

وبحسب الاعتبار الثالث، فهو انَّ الأشياء الخارجية محكومة ومقهورة تحت ظل سلطة الأسماء الإلٰهية التي تحركها على ما تشاء[2]. والعلاقة بينهما هي ذات العلاقة بين الماهية والوجود، فالأشياء محكومة بسلطة الأسماء كوجودات وأرباب، وبسلطة الأعيان كحقائق وماهيات. أو قل إنَّ لكل اسم إلٰهي صورة في العلم هي العين الثابتة، وكذا انَّ له صورة خارجية هي مظهر تلك العين، وانَّ الاسم هو رب هذا المظهر وعلَّة ثبوت تلك العين. ممَّا يعني أنَّ الأشياء تظل تابعة لأربابها الخاصة بما تستلزمه من أعيانها الثابتة، لا تزيد على ذلك ولا تنقص، أزلاً وأبداً.

أمَّا بحسب الاعتبار الأخير، وهو الذي يخص الأعيان الثابتة، فالملاحظ أنَّه لا يدع مجالاً للاعتراف بحرية الاختيار والقدرة على الفعل. فوفقاً لمنطق السنخية انَّ كل ما يقع من اختلاف بين الناس، سواء في التكوين أو السلوك، يرجع في حقيقته إلى اختلاف سابق في عالم القضاء العلوي المتمثل بالأعيان الثابتة، وهي الموصوفة بأنَّها ليست مجعولة ولم تشم رائحة الوجود، فاختلافها إنَّما بحسب حالها وقضائها الأزلي، أو أنَّها من حيث ذاتها تمثل محض القابلية للفعل الإلٰهي دون أن يكون لها وجود في الخارج، لكنَّها تتقبل سريان الفيض عليها فينعكس على ذلك وجود الأشياء التي تمثلها بما هي عليه من تضاد واختلاف. لهذا قام العارف حيدر الآملي بتفسير آية الاختلاف: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ

---

(١) تحفه: ص٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٢) ابن عربي: لطائف الأسرار، حققه وقدم له أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م، ص٩٠ ـ ٩١.

﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ١١٩﴾ [هود: ١١٨-١١٩]؛ انطلاقاً من أنَّ المبدأ الحق قد خلق الناس للاختلاف بسبب ما كانوا عليه مختلفين أزلاً في الحضرة العلمية من الأعيان الثابتة، لذلك لا يعترض عليه بما يشاهد من نقص وتفاوت في خلقه، حيث ليس للحق إلَّا إفاضة الوجود على تلك الماهيات التي لسان حالها طلب الخروج من الظلمة والعدم؛ فيجود عليها بقدر قابلياتها لاستحالة العطاء أكثر من القابلية. وقد استشهد الآملي بما يقوله ابن عربي: ما يحكم علينا إلَّا بنا، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه، فلذلك قال تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُۖ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، وهو رد على المحجوبين إذ قالوا: لم فعلت كذا وكذا وبما لا يوافق أغراضهم، لكن الحق كشف لهم عن ساق، حيث رأوا أنَّ الحق ما فعل لهم ما ادعوه انَّه فعله، بل انَّ ذلك منهم «فإنَّه ما علمهم إلَّا ما هو عليه، وبذلك دحضت حجَّتهم وبقيت الحجَّة لله البالغة.. فلا تحمدن إلَّا نفسك ولا تذمن إلَّا نفسك.. أمَّا الحق فلم يبق له إلَّا أن تحمده على إفاضة الوجود عليك، فإنَّ ذلك لا لك، فأنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود[1]، فتعين عليه ما تعين عليك، وهو حكمك بالأمر منه إليك، ومنك إليه غير إنَّك تسمى: مكلفاً، وما كلفك إلَّا بما قلت له: كلفني بحالك، وبما أنت عليه، ولا يسمى مكلفاً إذ لا كلفة عليه»[2].

---

(١) المقصود من عبارة «فأنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود» هي كما شرحها القيصري: إذا كان الحكم لك في الوجود فأنت غذاء الحق، لظهور الأحكام الوجودية اللازمة لمرتبتك فيك، والحق غذاؤك بإفاضة الوجود عليك، واختفائه فيك اختفاء الغذاء في المغتذي، وإطلاق الغذاء هنا على سبيل المجاز، فإنَّ الأعيان سبب ظهورات الأحكام الوجودية وبقائها، والحق سبب بقاء وجود الأعيان، كما انَّ الغذاء سبب بقاء المغتذي وقوامه وظهور كمالاته، ولكون الغذاء يختفي بالمغتذي جعل الحق غذاء الأعيان، فإنَّه اختفى فيها وأظهرها، وجعل الأعيان غذاء الحق، لظهور الحق عند اختفاء الأعيان وفنائها فيه (مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٧٤).

(٢) أسرار الشريعة: ص١٨ ـ ٢٠. كذلك شرح الفصوص: ص٣٥٢. والفصوص والتعليقات عليه: ج١، ص٨٢ ـ ٨٣. ومطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٧٤ ـ ٣٧٥.

وبالتالي تصبح حقائقنا الأصلية هي الحاكمة علينا، بل وحاكمة على الحاكم الحق، وكما يقول ابن عربي: «فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك»[1].

وهو يستشهد على ذلك بعدد من الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿...وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١١٧]، وقوله: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ [ق: ٢٩]، وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقوله: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ﴾ [الزمر: ١٩]، إذ تدلُّ هذه الآيات على أنَّ الخلائق ليست محكومة بفعل حاكمية المبدأ الحق، وإنَّما بفعل حاكمية الأعيان الثابتة وجبريتها[2]، وذلك «إنَّ الممكن قابل للهداية والضلالة من حيث حقيقته فهو موضع الانقسام وعليه يرد التقسيم، وفي نفس الأمر ليس لله فيه إلَّا أمر واحد وهو معلوم عند الله من جهة حال الممكن»[3].

وعلى هذه الشاكلة جاء في تفسير القيصري لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنفُسَكُم﴾ [إبراهيم: ٢٢]، وهو انَّ الحجَّة في هذه الآية قامت عليهم، وذلك باعتبار أنَّ أعيانهم قد اقتضت ما هم عليه من ضلالة وعقاب[4]، وبالتالي فالحاكم علينا هو أعياننا، وليس للحق إلَّا إفاضة الوجود على مقتضى الأعيان، فلا يوجد في الوجود إلَّا ما أعطته الأعيان الثابتة بحسب مقتضى ذاتها من الاستعداد والقابلية لا أكثر من ذلك ولا أقل[5].

هكذا يصبح الحمد والذم متعلقاً بذات الممكنات لا المبدأ الحق، إذ لا يحمد الحق إلَّا بما يفيضه من وجود، أمَّا تعيين الحقيقة وتقديرها فلا يعود إليه،

---

(١) نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٨٣.

(٢) الفصوص والتعليقات عليه: ج١، ص٤٠.

(٣) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٢١٨.

(٤) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٠٩.

(٥) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٦٩.

بل إلى تلك العين الثابتة في القضاء الأزلي والتي بها يتعين مصير أفعالنا. وبالتالي فكل ما يصدر عنّا من خير وشر، وما يستتبع ذلك من الثواب والعقاب فهو يعود إلى حقائقنا الأزلية الثابتة في العلم الإلٰهي، أو ما يطلق عليها الأعيان الثابتة، بل قل انَّ التكليف نابع من هذه الأعيان، فهي تعبر عن استعدادها للفعل المحتوم، لكن ذلك لا يقال عنه تكليف إلَّا مجازاً، إذ الأعيان هي الحاكمة علينا، بل وعلى وجود الرسالة والدعوة والتشريع، فالمكلف كلاهما يعملان بحسب ما عليه أعيانهما من الأمر المحتوم، وأمَّا الحق فليس له صلة بهذا الأمر إذا ما استثنينا الإيجاد. وكما يقول أحد العرفاء المعاصرين من انَّ عين العاصي المكلف يقتضي العصيان ويقتضي إجراء الحد عليه، وكذا انَّ عين النبي يقتضي بدوره الدعوة وتبليغ الحجَّة بالتكليف، وذلك بمقتضى عينه الثابتة أيضاً[1].

فعملية التكليف كلها تعود إلى الأعيان الثابتة، وليس للحق شأن في ذلك سوى إخراجها من حيز العدم والقابلية إلى الوجود، وهي عملية أشبه بإظهار الصورة السينمائية عن ظلمة لفيف الفيلم. فالمكلف ليس هو الله، بل لا يوجد مكلف ولا مكلف، إنَّما هو الأمر المحتوم الذي يتمثل بأعياننا الثابتة. لذلك فقد وصفها الآملي بأنَّها هي الخالقة لنا ولكل شيء كالذي مرَّ علينا من قبل.

فهذا هو سر القدر، وهو انَّ الأشياء هي التي تحكم نفسها، وعلى قول ابن عربي إنَّ «من وقف على سر القدر، وهو انَّ الإنسان مجبور في اختياره، لم يعترض على الله في كل ما يقضيه ويجريه على عباده وفيهم ومنهم». وذكر في كتابه (المشاهد القدسية) إنَّ الحق قال له: أنت الأصل وأنا الفرع»[2]. وله تعبير آخر ينفي كل ما يوصف من جبر واختيار

---

(١) روح الله الموسوي الخميني: تعليقات على شرح فصوص الحكم، مؤسسة بأسدار إسلام، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، ص١٧٧.

(٢) محمود محمود الغراب: الشيخ الأكبر محيي الدِّين بن العربي، دار الفكر، دمشق، ص٢١٣.

واضطرار، حيث أنَّ «المختار هو الذي يفعل أمراً ما إن شاء، ويتركه إن شاء، وسبق العلم بالفعل أو بالترك تخيل وقوع ما لم يسبق به العلم، فالاختيار محال والمضطر هو المجبور على الأمر، ولا جبر فلا اضطرار ولا اختيار»[1].

* * *

هكذا ننتهي إلى انَّ هناك عدداً من المبررات الوجودية لا تسمح بأن يكون للإنسان القدرة وحرية الاختيار، ويمكن إجمالها كالآتي:

١ ـ سلطة العلية الصارمة التي تتحكم في الوجود انطلاقاً من مبدأ الوجود الأول إلى آخر مرتبة وجودية. وكذا تحكم عالم المفارقات العلوية بالعالم السفلي دون أن يكون لهذا الأخير أي دور مستقل تبعاً للمنطق الصارم من العلية.

٢ ـ التصور الوجودي للعلم الإلٰهي وعلاقته بكل من الإرادة والقدرة والمشيئة الإلٰهية.

٣ ـ التصور الوجودي للأعيان الثابتة ودورها في تحديد المسار الشخصي لكل الخلائق.

٤ ـ دور الأسماء الإلٰهية التي تتحكم في الوجودات كأرباب وعلل ثابتة لا تدع فرصة لأن يكون الاختيار جارياً من مربوباتها.

٥ ـ التصور العرفاني لوحدة الوجود الشخصية وما يفضي إليه من التطابق بين الحق والخلق، فلا يكون للإنسان واختياراته أي دور منفصل ومستقل.

٦ ـ تبعية الإنسان لما عليه المبدأ الحق، وحيث انَّ هذا الأخير لا

---

(١) كتاب المسائل: من رسائل ابن عربي، ج١، ص٢٨.

يخضع لمنطق حرية الاختيار، فإنَّه من باب أولى أن لا يخضع الإنسان لهذا المنطق تبعاً لاعتبارات السنخية.

هذه هي مبررات نفي حرية الاختيار للإنسان التي تقتضي نفي التكليف، حيث يصبح ما نعده تكليفاً فعلاً حتمياً لا يستحق المدح والذم، أو الثواب والعقاب.

نعم، اعترف ابن رشد في تفسيره للقضاء والقدر بقدر من القدرة والإرادة، لكنَّه لم يفعل ذلك بحسب الاعتبارات الوجودية، بل تجاوزها وأخذ يتمعن في النظر إلى الواقع الموضوعي. الأمر الذي أفضى إلى خرق المنظومة الفلسفية التي تؤكد على ضرورة حاكمية العالم العلوي لعالمنا الأرضي. فقد سعى للتوفيق بين تثبيت إرادة الإنسان من جهة، وبين تأثير العوامل الجبرية الخارجية والداخلية للواقع الموضوعي من جهة أخرى، إذ منها ما هو محفز على الفعل الإنساني، ومنها ما هو مثبط له، وبذا تتكون الأفعال الإنسانية تبعاً للتقيد بكل من الإرادة وتلك العوامل أو الأسباب[1]. فهذا هو فهم ابن رشد للقضاء والقدر، حيث يلاحظ أنَّه لا يتورط في علاج المسألة وفقاً لمفاهيم المنظومة الوجودية التي تقتضي حاكمية العالم العلوي للعالم السفلي.

٢ ـ مشكلة تفسير الثواب والعقاب:

لدى الفلاسفة انَّ النفس عند مفارقة البدن تظهر عليها أعمالها السابقة، فإمَّا أن تكون حياتها سعيدة بفعل ارتباطها بالمفارقات السماوية واتصالها بالعلويات عن طريق التعلم والتعقل، أو أن تكون حياتها معذبة بفعل جهلها وسوء أعمالها، فالثواب والعقاب إنَّما هو بهذا المعنى. ويصور الفلاسفة العقاب في الآخرة بأنَّه كالمرض الذي يصيب البدن، فهو

---

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ص٢٢٦ ـ ٢٢٧.

لازم للنفس على ما ارتكبته من خطايا خلال الحياة الدُّنيا، دون أن يكون هناك معاقب خارجي أو منتقم منفصل عنها[1].

ويكتسب هذا التصور مبرراته بحسب الرؤية الفلسفية من العلاقة التي تربط المعلول بالعلَّة، وذلك تبعاً لمنطق المناسبة والسنخية. حيث يكون العقاب مناسباً لعلته من الجهل المعرفي وارتكاب الخطايا، مثلما يكون الأجر والثواب مناسباً لعلته من العلم والتعقل وممارسة الخيرات، وفي جميع الأحوال فإنَّ النتيجة المترتبة على ذلك ليست منفصلة عن العلَّة التي أفضت إليها، ممَّا يعني أنَّه لا يوجد معاقب مستقل خارجي، ولا مثيب منفصل.

أمَّا بحسب الرؤية العرفانية فالملاحظ أنَّ مبررات العقاب الإلٰهي قائمة على أصلين هما الأعيان الثابتة والأسماء الإلٰهية. ذلك أنَّه عبر هذين الأصلين حاول العرفاء الجمع بين أمرين متعارضين: الأول يتمثل بعد الوجود عبارة عن محض الخير والرحمة واللذة، والأمر الثاني هو الإقرار بضرورة لزوم العقوبة والغضب والعذاب.

فمن حيث الأعيان الثابتة، عرفنا انَّ مامن شيء يحدث إلَّا ويكون مقضياً عليه أزلاً في العالم العلوي الذي منه يتقرر منبع الاختلاف والتفاوت؛ فيعرف السعيد والشقي، والمثاب والمعاقب، وعليه قال أحد العارفين: «إنَّ الله يعامل العباد في الأبد على نحو ما عاملهم في الأزل». وقال آخر: «ليس الخوف من سوء العاقبة، إنَّما الخوف من سوء السابقة»[2]. فالسعيد سعيد في الأزل، والشقي شقي لم يزل[3].

وكما يشير القيصري من أنَّ جهنم هي مظهر كلي من المظاهر الإلٰهية، فيها جميع مراتب الأشقياء، مثلما انَّ الجنَّة هي الأخرى عبارة عن مظهر

(١) لاحظ القسم الثالث من الإشارات والتنبيهات: ص٣١١. والنجاة: ص٦٨٩ ـ ٦٩٠. وإلٰهيات الشفاء: ص٤٢٧ ـ ٤٢٨. كذلك: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج٢، ص٢٣١.

(٢) مفاتيح الغيب: ص١٧٠.

(٣) المبدأ والمعاد: ص١٥٩.

كلي يحتوي على جميع مراتب السعداء، ومن حيث أعيان الأشقياء فإنَّ كمالهم الدخول في جهنم، وكذا فإنَّه من حيث أعيان السعداء فإنَّ كمالهم الدخول في الجنَّة. فكل من المجموعتين عندما تدخل ما يناسبها فإنَّها تحصل على الكمال الذي تقتضيه أعيانها الثابتة، وهذا الكمال هو عين القرب من ربّها، سواء كان الحال مع السعداء أم الأشقياء، حيث ببلوغها الكمال الذي يخصها فإنَّها تكون على قرب من الرب الذي يخصها، وهذا هو الجبر الذي أشار إليه ابن عربي بقوله: «فما مشوا بنفوسهم، وإنَّما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب»، وذلك تبعاً لحكم ما عليه أعيانهم الثابتة وما تقتضيه منهم.

فالجبر كما علمنا يعود إلى هذه الأعيان واستعداداتها، وليس للحق إلَّا أن يتجلى عليها بأسمائه وفقاً لهذه الاستعدادات الثابتة. وبالتالي كان الجبر مسنداً إلى هذه الأعيان وليس إلى الرب أو الأرباب(١).

أمَّا من حيث الأسماء الإلٰهية، فقد قدر للوجودات أن تكون في خير ولذة، كما قدر لها أن تذوق طعم العذاب. وتبرير ذلك مستمد بحسب منطق السنخية من ضرورة حفظ المراتب بالخضوع إلى أربابها من الأسماء. فكل اسم له توابعه الخاصة، فمثلاً انَّ الجماعة التي يتحتم عليها أن تتبع وتعبد الرب المنتقم، لابدَّ لها أن تظهر بمظهر الكفر والسوء، فيلزم عنها العقوبة والعذاب من دون حاجة إلى أي منتقم منفصل. وكما صرَّح صدر المتألهين من أنَّ «الملائكة ومن ضاهاهم من المؤمنين والأخيار مظاهر اللطف، والشياطين ومن والاهم من الكفَّار والأشرار مظاهر القهر. ومظاهر اللطف هم أهل الجنَّة والأعمال المستتبعة لها، ومظاهر القهر هم أهل النَّار، فكما انَّ وجود كل من صفتي اللطف والقهر ممَّا لابد؛ فكذا لابدَّ من وجود مظاهر كل منهما بحسب كل مرتبة، وكما لا اعتراض لأحد عليه تعالى في وجود أصل المظاهر والمعاليل من لوازم الإلٰهية وآثار الربوبية، فكذا لا اعتراض لأحد عليه في تخصيص كل من الطريقين بما خصصوا به، فإنَّه لو عكس الأمر لكان هذا الاعتراض

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص١٩ ـ ٢٠.

بحاله. ومن هيهنا تظهر حقيقة السعادة والشقاوة (فمنهم سعيد ومنهم شقي) والإيمان والكفر (فمنهم مؤمن ومنهم كافر) وتظهر حقيقة كونه تعالى ولي الذين آمنوا وعدو الذين كفروا، وإنّما وليهم الطاغوت، فالله سبحانه موصوف بصفة اللطف ولي المؤمنين وعدو الكافرين أيضاً، وإن كان من جهة الرحمة المطلقة والفيض العام والجود التام يوجدهم ويرزقهم ويعطيهم المال والجاه ويجيب دعاءهم ويسمع نداءهم»[1].

كما اعتبر صدر المتألهين أن المفغرة والرضوان هما من لوازم الوجود والجود، وأنَّ العقوبة هي من لوازم نفس الأعمال والأخلاق الشائنة؛ التي تمثل مظاهر القهر بحسب المراتب المتعددة[2]، فلشدة الوجود يتوجب على النفس الخروج عن الغواشي المادية، ممَّا يوجب شدة المؤلمات والمؤذيات، فيحل العذاب بعد زوال الحجاب، فيكون للنفس كمال من التحصل والفعلية حيث تصبح صورة بلامادة وفعلاً بلا قوَّة، وتصير الشقاوة كالسعادة ضرباً من الكمال تمثل فيه مظاهر القهر والغضب[3].

بهذا القضاء من منطق السنخية حكم صدر المتألهين على أولئك

---

(١) تفسير صدر المتألهين: ج٤، ص٢٣٣ ـ ٢٣٤. وقال في (مفاتيح الغيب: ص١٨١ ـ ١٨٢) أيضاً: «الطاعات والمعاصي.. إذا ظهرت كانت علامات لأرباب البصائر الثاقبة، يعرفون بها سابق القضاء في حق العبد. فمن خلق للجنَّة يسر له الطاعة وأسبابها، ومن خلق للنَّار يسر له أسباب المعصية وسلَّط عليه أقران السوء وألقي في قلبه حكم الشياطين، فإنَّه بأنواع الحيل يغتر الحمقى الجاهلين.. ﴿إِن يَنصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي يَنصُرُكُم مِّن بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١٦٠﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٦٠]، فهو الهادي والمضل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه، خلق الجنَّة وخلق لها أهلاً فاستعملهم بالطاعة، وخلق النَّار وخلق لها أهلاً فاستعملهم بالمعاصي، وعرف الخلق علامة كل منهما فقال: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفِطار: ١٣-١٤]، ثم قال: (هؤلاء للجنَّة ولا أبالي وهؤلاء للنَّار ولا أبالي) فتعالى الملك الحق، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبيَاء: ٢٣]».

(٢) الأسفار: ج٢، ص٣٥٦.

(٣) الأسفار: ج٩، ص٧١ ـ ١٨و ١٩٦.

الذين يتمنون أن يكونوا تراباً كما جاء في النص القرآني: ﴿يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا﴾ [النبإ: ٤٠]؛ بأنَّهم يتمنون أمراً مستحيلاً غير مقدور عليه أبداً[١].

وقد يقال: إذا كانت الأُمور مقدرة بتلك الصورة من القضاء المحتم؛ فعلام كان بعث الرُّسل وإنزال الكتب من السَّماء؟

وهذا الإشكال ليس بالأمر الذي يغيب عن أذهان العرفاء، وقد أجابوا عليه من أنَّ فائدة الرسالات إنَّما تقتصر على المؤمنين فقط، باعتبارها مدعاة لهدايتهم، أمَّا غيرهم فلأنَّ طبعهم مختوم عليه فلا فائدة لهم بها، مثلما يكون الحال مع الأكمه الذي لا يستفيد من نور الشَّمس، بل على العكس انَّها تزيده حيرة وضلالة. ورغم ذلك فقد قدر أنَّ المختوم على طبعه تلزم عليه الحجَّة وإقامة البينة ظاهراً، لكي لا يعترض على المبدأ الحق تبعاً لبعض النصوص القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله أيضاً: ﴿وَلَوۡ أَنَّآ أَهۡلَكۡنَٰهُم بِعَذَابٖ مِّن قَبۡلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبۡلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخۡزَىٰ ١٣٤﴾ [طه: ١٣٤].

ولا شك أنَّه لو أخذنا بهذا الفهم الوجودي للنص من وجود الحجَّة الظاهرة التي هي على خلاف حقيقة الأمر، لكان النص موهماً وخادعاً، إذ لا فرق حينئذٍ بين إرسال الرُّسل وعدم إرسالهم، طالما أنَّ الكافر كان في أصل الخلقة ناقصاً وشقياً تبعاً للقضاء الأزلي[٢]، سواء أخذنا ذلك بحسب ما عليه الأعيان الثابتة، أم بحسب ما يلزم عن الأسماء الإلٰهية من مظاهر تمثلها.

وفي جميع الأحوال انَّ كل ما قدمه الفلاسفة والعرفاء في تفسير

---

(١) المبدأ والمعاد: ص٣٥٠. وكذا في: الشواهد الربوبية، ص٢٣٤. وتفسر صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٨، ص١٠٧.
(٢) تفسير صدر المتألهين: مصدر سابق، ج٦، ص١٥٤. ومفاتيح الغيب: ص١٦٧ ـ ١٦٨.

الثواب والعقاب لا يمّت إلى التكليف بصلة. أو يمكن القول إنَّه ليس هناك من تكليف سوى في الظاهر والمجاز، حيث حقيقة الحال لا تتعدى الصرامة الحتمية التي تسير فيها الأشياء كما هو مقدر لها بحسب اعتباراتها الذاتية. فمثلما قدر لكل شيء أن يكون ضمن نوعه الخاص؛ إن كان إنساناً أو حصاناً أو كلباً أو نباتاً أو جماداً، فإنَّه قدر للإنسان أن تكون أعماله حسنة أو قبيحة، كما قدر له أن يكون سعيداً أو شقياً، ويظل التقدير هو تقدير حتمي بحسب حقيقة الأشياء وطبيعتها وليس بأمر خارج عنها كما تفترضه نظرية التكليف.

٣ ـ التكليف وحكم تعدد المسالك والعبادة:

عرفنا فيما سبق أنَّ علاقة العلية في المنظور الفلسفي هي علاقة ألوهة، إذ المعلول يتبع علته ويتشبه بها، ويأول هذا الاتباع والتشبه بأنَّه عبادة، فالعلَّة رب، والمعلول مربوب، وانَّ علَّة هي رب الأرباب التي تختزل في ذاتها جميع كمالات سائر الأرباب، ولهذا تعد المعبود الحقيقي، وكل ما عداها فإنَّه معبود على نحو الظاهر والمجاز، رغم أنَّ المعلول ليس بوسعه أن يتعلق ويتشبه بأعظم من علته، وبالتالي فهو لا يتعبد بغير هذه العلَّة الناقصة. ومع هذا فإنَّ جميع العبادات التي تؤديها المعاليل لعللها هي عبادات صحيحة تعبر عن تابعيتها لأربابها، ومن ثم تابعيتها لرب الأرباب، ذلك لأنَّ كمالاته تفيض على كل شيء، ممَّا يجعل أي شيء يشابه كل شيء، وانَّ عبادة الجميع مشروعة ومؤدية الغرض بعبادة المبدأ الحق عبر الوسائط من العلل الناقصة. فلا يصح من الناحية التكوينية أن يتعبد المعبود بالمبدأ الحق مباشرة إذا ما استثنينا الصادر الأول المسمى بالعقل الأول. وهذا يعني أنَّ جميع العلل بعد العلَّة الأولى هي أرباب وآلهة لما دونها، وهكذا يتسلسل الأمر بالتسافل حتى آخر مراتب الوجود. فالوجود كله عبارة عن هرم من الآلهة والمألوهات، والأرباب والمربوبات، فمنها الكبار ومنها الصغار.

أمَّا بحسب الرؤية العرفانية فإنَّ الوجود الواحد حيث يتعدد بالصور المختلفة؛ لذا كان ذلك مدعاة لصحة عبادة أي من هذه الصور، سواء تمثلت العبادة بالأصنام والأوثان، أو بالأرواح والمعاني المجردة الأخرى. ويمكن تبرير ذلك باعتبارين، الأول هو أنَّ العبادة مربوطة باسم من أسماء الحق تعالى، وحيث أنَّ كل اسم يضمر بقية الأسماء الأخرى مع ما له من غلبة خاصة عليها[(١)]؛ فإنَّ مآل العبادة يصبح لجميع الأسماء، ومن ثم للمبدأ الحق باعتباره عين الكل والجامع بين الأسماء. أمَّا الاعتبار الثاني فهو انَّ العبادة أو الاعتقاد هو في حدِّ ذاته عبارة عن تجلي الحق بصورة من الصور، فإن تجلى بالصفات السلبية؛ قبلته العقول بالتسبيح والعبادة على وجه التنزيه، في الوقت الذي تنكره الأوهام والخيالات والنُّفوس غير المجردة، ذلك لأنَّها لم تصل إلى مرحلة التجريد، ولم تدرك الحق إلَّا في مقام التشبيه والتجسيم. وعلى العكس من ذلك فيما لو تجلى بالصفات الثبوتية، حيث تقبله النُّفوس والقلوب بالتشبيه من حيث تعلقها بالأجسام، في الوقت الذي تنكره العقول لأنَّ مرتبتها مقيدة بالتجريد. وهكذا تقبل كل قوَّة ما يناسبها وتنكر ما لا يناسبها، وكأن الأمر ممَّا يصدق عليه قول الحق تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٤٠﴾ [يُوسُف: ٤٠]، سوى الإنسان الكامل الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته، فيكون عبد الله على وجه الحقيقة[(٢)].

---

(١) شرح الفصوص: ص٣٤٢ ـ ٣٤٣. قال ابن عربي: نقل عن أبي القاسم بن القسي أنَّه يقول بأنَّ كل اسم إلٰهي يسمى بجميع الأسماء الإلٰهية وينعت بها. وذلك أنَّ كل اسم يدلُّ على الذات وعلى المعنى الذي سيق له ويطلبه، فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء. لكن من حيث دلالته على المعنى الذي يتفرد به فإنَّه يتميز عن غيره من الأسماء، فالاسم هو المسمى من حيث الذات، والاسم هو غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له.

(٢) لاحظ: إيقاظ النائمين، ص٤٠ ـ ٤١. وشرح الفصوص: ص٤٣٩ ـ ٤٤١.

ومبرر ذلك هو أنَّ هوية الحق تقبل الأضداد والصور لكونها محيطة بالكل وشاملة للجميع، وقد سئل أبو سعيد الخراز بم عرفت الله؟ فقال: بجمعه بين الأضداد، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، حيث انَّ هذه الحدود تصدق عليه من وجه واحد وليس من وجوه متعددة كالذي يتوهمه العقل ويحيله[١]، إذ العقل لا ينسب الضدين إلى شيء واحد إلَّا من جهتين مختلفتين، لذلك كان هناك طور فوق طور العقل المشوب بالوهم[٢]، بل ليس لنا الإحاطة بحدود جميع صور العالم وأرواحها وحقائقها ومعانيها، وعليه لا يمكن حد الحق، فهو لا يتميز بخصوصية تفصله عن خصوصية أخرى، وإلَّا كان محدوداً ومقيداً بتلك الخصوصية، وبالتالي فحيث لم تنحصر الصور وتنضبط التعينات غير المتناهية، لذا لا يمكن حد الكل إلَّا بمجمل كليته[٣].

وبمثل هذه الذرائع يتحتم خضوع وسجود كافة الخلائق لله، كطاعة منها لأمره القضائي الذي لا مفر منه. الأمر الذي يعني تابعية العالم السفلي لما يتحكم به العالم العلوي من قضاء. وبذلك يكون المضل كالمطيع في طاعته للمبدأ الحق، لأنَّ كلا منهما يخضع إلى اسم من أسماء الله، ويكون تابعاً له[٤]، فيتوزع العباد في عباداتهم للأسماء، فمثلاً انَّ عبدة الأوثان يعبدون نور العزة والجمال ويحجبون به عن سائر صفات الله وأنواره، وعبدة الأشجار والحيوانات والناس يتصفون بأنَّهم محجوبون بنور الجمال مع ظلمة الحس، وعبدة النَّار فإنَّهم محجوبون بنور السلطة والبهاء، وعبدة النُّجوم فإنَّهم محجوبون بنور العلو والإشراق والاستيلاء، وكل ذلك من أنوار الحق تعالى وأسمائه[٥].

---

(١) شرح الفصوص: ص٢٧٩. والفتوحات المكية: مصدر سابق، ج١، ص٢٤٣. وترجمان الأشواق: ص٨٥.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٦٠.

(٣) شرح الفصوص: ص٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٤) الجيلي: الإنسان الكامل، ج٢، الباب الثالث والستون، ص٧٤ ـ ٧٥.

(٥) مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٤)، ص٢٩.

هكذا فبسبب تعدد الصفات والأسماء الإلٰهية المتجلية فإنَّه قد تنوعت الأديان والعقائد، حيث تجلى الحق باسم الهادي، كما تجلى باسم المضل، والمطيع يعبد الله باسم الهادي، في حين يعبده العاصي باسم المضل، والحق يتجلى على هذا وذاك، وكلا الفريقين يعبدان الحق، وعبادتهما صحيحة لأنَّها تستجيب إلى تجليات الحق بالكامل من دون تعطيل. ومن ذلك فإنَّ عصيان إبليس وعناده يعدان من الطاعة للحق، فإباؤه هو حقيقة سجوده وطاعته للحق، لأنَّه يعبر عن إرادة الحق ويوافق ما يقتضيه القضاء الأزلي. وبحسب هذه الرؤية يكون المنكر مقرّاً في عين إنكاره، والفار مجيباً في عين فراره، والعاصي مطيعاً في عين عصيانه[1].

حيث تخضع هذه الأُمور إلى اعتبارات التبعية لأسماء الله المفاضة على ماهيات الأشياء بالفيض الوجودي المقدَّس؛ بعد أن كانت ثابتة في العلم الإلٰهي بحسب القضاء الأزلي المعبر عنه بالفيض الأقدس. وبحسب تبعية الماهيات للأسماء فإنَّه ما من شيء إلَّا ويكون مرده في الأصل إلى الأسماء والحقيقة الإلٰهية؛ بما في ذلك الشياطين التي هي مظاهر أسماء الحق.

إذن انَّ كل الخلائق لا تعبد غير الحق في مختلف صوره وتجلياته،

---

(١) فسر صدر المتألهين آية سجود إبليس ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٧٣ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٧٤﴾ [صَ: ٧٣-٧٤]، قال: «إنَّ إباء إبليس عن السجود واستكباره وعصيانه بحسب ظاهر الأمر هو عين سجوده وطاعته وخدمته وتواضعه لربه باعتبار القضاء الأزلي، فإنَّ العزيز الجليل أقامه في حجاب العزة والجلال ذليلاً محجوباً حتى يكون إبليس مطروداً ملعوناً محترقاً بنار البعد والضلال في الدُّنيا ومعذباً بنار الجحيم والنكال في الأخرى حسب ما جرى عليه القضاء، فلم يكن له بد من موافقة علمه تعالى الذي هو عين إرادته، ولذلك أقسم بعزته تبارك وتعالى للإغواء، لأنَّ الإغواء من مقتضيات العزة، والاحتجاب يجب الجلال.. وهكذا فعصيان العصاة وتمردهم نحو من الطاعة والامتثال لحكم الأسماء، فأهل الحجاب أو عباد الكثرات لا يجيبون دعوة التوحيد، ومن كان في مرتبة الجمع يطلع على مراتبهم ويعذر الكل فيما هم عليه ويعلم أنَّ إنكارهم عين الإقرار وفرارهم عين الإجابة لدعوة العزيز الجبَّار» (تفسير صدر المتألهين: ج٦، ص١٥٠).

وكما يقول الجيلي في تفسيره للآية القرآنية: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: ١٤]، هو انَّها تعني بأنَّ «الإلٰهية المعبودة ليست إلَّا أنا، فأنا الظاهر في تلك الأوثان والأفلاك والطبائع، وفي كل ما يعبده أهل كل ملة ونحلة، فما تلك الآلهة كلها إلَّا أنا، ولهذا أثبت لهم لفظة الآلهة، وتسميته لهم بهذه اللفظة من جهة ما هم عليه في الحقيقة تسمية حقيقية لا مجازية.. لأنَّ الحق عين الأشياء وتسميتها بالإلٰهية تسمية حقيقية.. وانَّ حكم الألوهية فيهم حقيقة، وانَّهم ما عبدوا في جميع ذلك إلَّا هو، فقال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [الأنبيَاء: ٢٥]، أي: ما ثم ما يطلق عليه اسم الإلٰه إلَّا وهو أنا، فما في العالم ما يعبد غيري»[١].

وعليه فجميع العبادات والعقائد لدى العرفاء تعد صحيحة، سواء كانت وثنية أو دنيوية أو دينية، وكما يقول ابن عربي: فالكل مصيب لأنَّه من المطلق الحق، فلكل حظ ونصيب وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه. وانَّ من شقى زماناً في الدار الآخرة، فقد مرض، وتألم أهل العناية مع علمنا بأنَّهم سعداء أهل الحق في الحياة الدُّنيا[٢].

وأنشد الجيلي في أبيات له من الشعر:

وأسلمت نفسي حيث أسلمني الهوى ... وما لي عن حكم الحبيب تنازع
فطوراً تراني في المساجد راكعاً ... وإنِّي طوراً في الكنائس راتع
وإذا كنت في حكم الشريعة عاصياً ... فإنِّي في علم الحقيقة طائع

ومع ذلك يمكن القول إنَّ أصح العبادات والعقائد لدى العرفاء هي تلك التي تستغرقها جميعاً تبعاً لنظريتهم في وحدة الوجود الشخصية، وكما يؤكد ابن عربي من أنَّ التعبد بالكل هو أكمل الإيمان، لذلك فإنَّه يحذر

---

(١) الإنسان الكامل، دار الكتب العلمية، ص١٠٣.

(٢) شرح فصوص الحكم: ص٤٤١ و٤٥٩. ومطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٥ ـ ٤٦.

ويقول: «فإيَّاك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات، فإنَّ الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد»[(١)].

وله بيت من الشعر يقول فيه[(٢)]:

عقد الخلائق عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

كما له أبيات أخرى يقول فيها[(٣)]:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف وألواح توراة، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنَّى توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني

وفي الأبيات ربط بين الحب والدِّين، أو بين الحب والتكليف، حيث فيه رفع المشقة والكلفة بأي وجه كانت، فالحب هو دين المحمديين بدلالة قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عِمرَان: ٣١]، وانَّ محمَّداً هو المخصوص عند الله بصفة الحبيب، فدينه دين الحب[(٤)].

وسبق لإخوان الصفا الاعتقاد بأنَّ الفوز والنجاة لا يتمان إلَّا بالسعي

---

(١) شرح الفصوص: ص٤٤١. ومطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٤.

(٢) شرح الفصوص: ص٤٤١. والفصوص والتعليقات عليه: ج٢، ص٢٨٩.

(٣) ترجمان الأشواق: ص٤٣ ـ ٤٤. مع لحاظ أنَّ البيت الأول اقتبسته من مصادر أخرى دون أن يكون في الكتاب المشار إليه، كذلك يلاحظ أنَّ الأبيات المذكورة قد اختلف نقلها في بعض المصادر. فمثلاً جاء في (جامع الأسرار: ص٨) انَّ الأبيات الثلاثة الأخيرة كالآتي:
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان، وديراً لرهبان
وبيتاً لأوثان، وكعبة طائف وألواح توراة، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنَّى توجهت ركائبه، أرسلت ديني وإيماني

(٤) ترجمان الأشواق: ص٤٤.

لأن يكون مذهبهم جامعاً ومستغرقاً لكل المذاهب والأديان والعلوم[1].
وهي الخطوة التي توجتها محاولة ابن عربي في بسط نظريته حول التوحيد بين العقائد والأديان جميعاً، وذلك اتساقاً مع مذهبه في وحدة الوجود.

* * *

تلك هي نظرية العرفاء في حقيقة العبادة والتكليف، وقد أفضت إلى تأويل النصوص الدينية وتحريفها، بل وقلب المفاهيم التي تتضمنها رأساً على عقب. ومن ذلك انَّ الجيلي يستدل من قوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المائدة: ١١٨] بأنَّ قوم عيسى كانوا صادقين في العبادة التي يؤدونها، ودليله هو أنَّه لو لم تكن هذه العبادة صحيحة للزم أن يقول: «إن تعذبهم فإنك شديد العقاب»، بل قال: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]، ممَّا يعني ـ على رأيه ـ انَّهم لم يتجاوزوا الحق، إذ أنَّ الحق تعالى هو حقيقة عيسى وحقيقة أمه وحقيقة روح القدس، بل حقيقة كل شيء[2].

كما انَّ ابن عربي هو الآخر اعتبر قوله تعالى: ﴿۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ له دلالة على القضاء التكويني، فالكل محكوم عليه بعبادة الرب شاء أم أبى[3]، رغم أنَّ سياق الآية دال على الأمر التشريعي لا التكويني بدليل تتمة الآية ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: ٨٣]، لكنَّه انتهز تلك المناسبة ليعزز الحكم بصحة جميع العبادات وفقاً لمنطق السنخية ووحدة الوجود[4].

---

(١) رسائل إخوان الصفا: مصدر سابق، ج٤، ص٤١.
(٢) الإنسان الكامل: دار الكتب العلمية، ص١٢٩ ـ ١٣٠.
(٣) الفصوص والتعليقات عليه: ج١، ص٧٢، وج٢، ص٣٩.
(٤) مع هذا نشير إلى أنَّ ابن عربي في (الفتوحات المكية: ج١، ص٨٤١) خفف من لهجته السابقة وهو بصدد تفسير الآية المشار إليها في المتن، معتبراً أنَّ عبدة الأشياء كالشَّمس ـ مثلاً ـ إنَّما عبدوها لتخيلهم انَّها إله، فما سجدوا إلَّا لله لا لعين الشَّمس أو غيرها، وقد استشهد على رأيه =

فالمعبود بأي صورة كان هو الحق، سواء كانت صورته حسية كالأصنام، أو خيالية كالجن، أو عقلية كالملائكة، وانَّ التفريق والكثرة هي مظاهر لأسمائه وصفاته، فمثلها كمثل القوى الروحانية والنفسية بالنسبة إلى النفس الواحدة(١).

وهذا ما جعله يعترف بصحة عبادة المشركين، وأن يلتمس في الآيات ما أمكنه من مناسبات، مهما كانت واهية، ليعزز عليها ذلك الحكم. إذ لا فرق عنده بين عبادة المشركين وعبادة الأنبياء إلَّا بالصورة. فعلى رأيه أنَّ فرعون ـ مثلاً ـ لم يعص موسى إلَّا في الصورة، ولم يكن عصيانه إلَّا عين الطاعة، معتبراً العصيان والطاعة مظهرين وصورتين لجوهر واحد، فلا يختلف عنده العصيان عن الطاعة إلَّا بمقدار اختلاف الحية عن العصا التي انقلبت إليها بطريقة التغير في الصور(٢).

وكذا عد السامري إنَّما صنع العجل لأجل محبة الله(٣)، إذ انَّ الله يحب أن يعبد في كل صورة(٤)، لذلك فإنَّ العارف يرى الحق في كل شيء، بل ويراه عين كل شيء، وهذا ما كان موسى يربي هارون عليه ليعلم انَّ عبادة العجل وصنعه كانت صحيحة، وذلك باعتبارها من صور الحق التي لا تتناهى. إذ اعتبر أنَّ موسى لم ينكر على عبدة العجل إلَّا لأنَّهم حصروا الإله فيه فقط، وأنَّه عاتب أخاه هارون لجهله بأنَّهم لم يعبدوا غير الله الذي حكم ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣](٥).

= هذا بأحد الأشخاص من عبدة الشَّمس، قائلاً له: ما ثم إلَّا الله، وهذه الشَّمس أقرب نسبة إلى الله حيث جعل فيها من النُّور والمنافع.

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٣٦ ـ ٤٣٧.

(٣) وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿...فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى ٱلسَّامِرِىُّ ۝٨٧ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ فَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِىَ ۝٨٨﴾ [طه: ٨٧].

(٤) شرح الزيارة الجامعة الكبيرة: ج٣، ص١٨١.

(٥) الفصوص والتعليقات عليه: ج١، الفص الرابع والعشرون، ص١٩٢، وج٢، ص٢٨٥.

وهنا يرى القيصري انَّ كلام ابن عربي يعد صحيحاً وحقاً لا غبار عليه من حيث الولاية والباطن، لكنَّه لا يصح من حيث النبوة والظاهر، حيث يجب على النبي إنكار العبادة للأرباب الجزئية مثلما يجب عليه إرشاد العباد إلى الحق المطلق، وعليه أنكر جميع الأنبياء عبادة الأصنام وإن كانت في ذاتها عبارة عن مظاهر للهوية الإلٰهية[(١)].

ويظل الشرك عند العرفاء عبارة عن إثبات التعدد في الوجود، فإنَّ من يرى الوجود عبارة عن حق وخلق، وأنَّه ينزه الحق عن الخلق، فإنَّه يثبت اثنين في الوجود، ويكون من هذه الناحية مشركاً، أي جاعل الحق ثاني اثنين، وهذا هو كفره أو ستره للوحدة الحقيقية. فالمنزه كالمشبه كلاهما واقعان بإثبات الاثنينية ومن ثم الشرك والكفر بستر الوحدة الحقيقية، فهو كمن قال ثالث ثلاثة ورابع أربعة وهكذا[(٢)].

وعلى هذه الشاكلة قام ابن عربي بتأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النِّسَاء: ٤٨]، حيث أحال إمكانية وقوع الشرك، إذ لا وجود لغيره في العين، وكل ما يتصور أنَّه الإلٰه فهو حق، لهذا فإنَّه لا يغفر لمن يشرك به، والغفران بمعنى الستر، والمعدوم الذي هو الشرك لا يمكن ستره باعتباره عدماً، حيث لا يستر إلَّا من له وجود[(٣)].

وقد صور ابن عربي العلاقة بين الأنبياء والمشركين بأنَّها أشبه بعلاقة التمثيل على المسرح السينمائي، فالأدوار المتعارضة التي توزع على الممثلين لا تعكس تضاداً حقيقياً، لأنَّ الأدوار التي يؤدونها ليست سوى تمثيلٍ وهميٍّ فحسب. فدعوة الأنبياء لا تريد إلَّا المكر والخديعة بالمشركين، وذلك لغرض تغيير صورة ما هم عليه من عبادة تشبيهية إلى صورة أخرى تنزيهية. ويتضح هذا الأمر من خلال تفسير ابن عربي

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٣٨٥ ـ ٣٨٦.
(٢) شرح الفصوص: ص٢٨٥.
(٣) الفتوحات: دار إحياء التراث العربي، ج٤، ص١١٠.

للنصوص القرآنية الخاصة بقوم نوح، فبحسب هذا التفسير أنَّ نوحاً أراد بقومه المكر والخديعة، لكنَّهم ردوا عليه بمكر مضاد: ﴿وَمَكَرُواْ مَكْرًا كُبَّارًا ﴿٢٢﴾﴾ [نُوح: ٢٢]، ولم يستجيبوا لدعوته لكونها تريد الفرقة والفرقان لتبعدهم عن الصورة الصحيحة التي هم عليها من عبادة، وإن كان ما يدعوهم إليه يعتبر صورة صحيحة أيضاً. وتبعاً لوجهة نظر هذا العارف أنَّ نوحاً لو دعاهم إلى القرآن أو الجمع بين التنزيه والتشبيه كما فعل نبي الإسلام لاستجابوا له، لأنَّ هذه الدعوة تعطي أصح العبادات وأوفاها[(١)]. لهذا جاء في أبيات له من الشعر[(٢)]:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً   وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً   وكنت إماماً في المعارف سيِّداً

وبحسب هذه الاعتبارات تتصف مشاهدات النَّاس وأذواقهم وبها تتحدد صورهم، فإن كان شهودك الوجود الحق فإنَّ ذلك يعني أنَّ الحق ظهر في عينك الثابتة، وبالتالي فأنت حق. وإن كان مشهدك الكثرة والتجدد والتحدد والتعين والاختلاف والتميز والتبين؛ فأنت بهذا خلق وعالم وغير وسوى. أمَّا لو كان مشهدك أنَّك ذو وجهين حق وخلق، فأنت حق من وجه وخلق من وجه آخر، أي أنَّك بهويتك وعينك حق واحد أحد، وبصورتك وأنانيتك خلق أو ظاهر للحق[(٣)]. وهذا يعني أنَّ بالمشاهدة تتحدد عبادة الإنسان وعقيدته، حيث يتحد الشاهد بالمشهود، وبالاتحاد تكون العبادة عين الألوهة، وتظل الألوهة هي الأصل تبعاً لاعتبارات وحدة الوجود[(٤)].

* * *

(١) الفصوص والتعليقات عليه: ج١، الفص الثالث، ح٧٠ ـ ٧٤، وج٢، ص٣٧ ـ ٤٣. وشرح الفصوص: ص٣٠٠ ـ ٣٠٣.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٩٠. ونقد النقود: ص٦٦٣ ـ ٦٦٤.

(٣) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٤٢.

(٤) وفي أبيات لابن عربي يقول فيها: =

نخلص ممَّا سبق عدَّة أُمور نجملها كالآتي:

١ ـ إنَّ الفهم الوجودي للعبادات والعقائد جار على نحو تكويني. وهو من هذه الناحية لا يخضع للخطأ والصواب واللوم والعقاب. إذ الكل محكوم بحسب ما عليه الحال في المفارقات أو الأسماء الإلٰهية أو أرباب الأنواع أو غير ذلك من الاعتبارات. وبالتالي فالعبادة حسب الفهم الوجودي لها طابع مجاز؛ تعبر فيه عن حتمية الارتباط والتبعية للعلل والأرباب. ممَّا يعني أنَّ التكليف بدوره أمر مجاز، وذلك سواء من حيث الرؤية الفلسفية أو العرفانية، وانَّ السلوك المتبع هو السلوك المتجه نحو الحق إمَّا بعبادة المفارقات والنُّفوس الجرمية أو الخضوع تحت أحكامها مثلما هو التصور لدى الرؤية الفلسفية، أو باعتبار الحق المتجلي في كل شيء، بما في ذلك نحن السالكين، حيث نكون من ضمن هذا الحق المتجلي فينا، فكيف نكلف ونحن هو، وهو نحن، والعين واحدة؟!

٢ ـ من حيث الرؤية العرفانية تعد العبادات صحيحة، لا بمعنى أنَّه يمكن أن يكون بعضها غير صحيح، أو أنَّه يأتي بغير ما هو المطلوب، وإنَّما من حيث انَّ وحدة الوجود تحتم أن يكون المتعبد مرتبطاً بصورة من صور هذا الوجود المطلق، وهو في هذا الارتباط يعبد الحق، سواء كان ارتباطه بالصور التنزيهية أو التشبيهية. ممَّا يعني انَّ من المحال أن تكون

= فلولاه ولولانا ... لما كان الذي كانا
فأنا أعبد حقاً ... وانَّ اللّٰه مولانا
وأنا عينه فاعلم ... إذا ما قلت إنسانا
فلا تحجب بإنسان ... فقد أعطاك برهانا
فكن حقاً وكن خلقاً ... تكن باللّٰه رحمانا
وغذّ خلقه منه ... تكن روحاً وريحانا
فأعطيناه ما يبدو ... به فينا فأعطانا
فصار الأمر مقسوماً ... بإيَّاه وإيَّانا

(عن: نقد النقود: ص٦٦٥).

هناك صورة خارجة عن عين الحق، وذلك باعتباره يتجلى في صور الوجود كله، أوهو عين هذا الكل من غير حصر.

٣ ـ إنَّ أصح العبادات عند العرفاء هي تلك التي تجمع بين التنزيه والتشبيه، أو تلك التي تضم كل صور الارتباط والعبادة للأشياء، وذلك اتساقاً مع نظرية وحدة الوجود الشخصية. أمَّا العبادات التجزيئية فهي تمثل شركاً بالمعنى الذي فيه تستر الوحدة الحقيقية الشاملة، لكنَّها مع هذا تعد صحيحة باعتبارها تصيب المطلوب وهو الحق المتجلي في عين كل شيء.

خلاصة الفصل السابع

نستخلص ممّا سبق النقاط التالية:

- بحسب الرؤية الفلسفية عرفنا أنَّ مبرر مسألة التكليف يعود إلى اعتبارات وجودية، وذلك تبعاً لمنطق السنخية ونظرية الإمكان الأشرف. فأصل التكليف عائد إلى ما يحدث في عالم الأفلاك السماوية من أوامر فوقية، ومن ثم انعكس ذلك على ما يحدث في العالم الأرضي، ومنه العالم الإنساني. لكن في جميع الأحوال لا يمكن حمل ما تتضمنه الفكرة الفلسفية عن التكليف محمل الجد والحقيقة، بل هي من المجازات التي تفضي إليها العلاقة الحتمية بين المبدأ الحق وما تحته من المراتب العقلية والنفسية للمفارقات، والتي تنعكس على ما يحدث للإنسان، بدلالة أنَّ الرؤية الفلسفية لا تعترف بأي نسبة من نسب حرية الاختيار للإنسان تبعاً لمبدئها في العلاقة العلية الصارمة من خضوع العوالم السفلية للعوالم العلوية، أو باعتبار ما للمبدأ الأول من علية واجبة من جميع الجهات، أو من حيث أنَّ إرادته وقدرته هي عين علمه، ومن ثم فإنَّ ما يصدر عنه محدد بسبب هذا العلم ذاته. وكذا يمكن القول تبعاً للرؤية العرفانية أنَّه لا يوجد مبرر للتكليف باعتبارات الحقيقة الشخصية الواحدة، ذلك أنَّها محددة تحديداً ذاتياً باعتبارات عديدة، منها نفي القدرة

وحرية الاختيار للإنسان، وكذا باعتبار حاكمية الأسماء الإلٰهية والأعيان الثابتة، حيث بها تعلل تصرفات الإنسان وسلوكه وصفاته، وأيضاً باعتبار وحدة الوجود ذاتها من حيث أنَّ الحق هو عين كل شيء، وبالتالي فلا معنى للتكليف ولا العبادة.

- تبعاً للرؤية الوجودية تتخذ مسائل الحساب من الثواب والعقاب شكلاً مجازاً، وذلك باعتبار ما عليه العلاقة بين الفعل الإنساني وما يترتب عليه من نتائج، سواء فسرنا الأمر بحسب الرؤية الفلسفية من ارتباط العلَّة بالمعلول، أو بحسب الرؤية العرفانية من ارتباط المظاهر الفعلية بأسمائها الإلٰهية، أو ارتباط الوجودات بأعيانها الثابتة السابقة، فسواء بهذا أو بذاك فإنَّ هناك نمطاً من الحتمية السنخية يعمل على تحديد ما عليه الكائنات من نعيم وعذاب،أو ثواب وعقاب، وبالتالي لا يعد ذلك من المفاهيم الحقيقية التي تدلُّ عليها النصوص الدينية، ولا انَّه يتسق مع ما عليه حقيقة التكليف.

- بحسب الرؤية الوجودية ليس الغرض من بعث الرسالات السماوية هداية الناس عامة، بل لا يوجد في واقع الأمر ما نعده غرضاً حقيقياً سوى أنَّه فعل محتم يقع في دائرة تسلسل الأفعال التي تؤدّي دورها في هداية بعض الناس وفقاً لسلطة المفارقات التي تحكم السفليات، سواء فسرنا الأمر تبعاً لنظام العلَّة والمعلول، أم تبعاً لارتباط المظاهر السلوكية بالأسماء الإلٰهية، أم نتيجة تبعية الوجودات للأعيان الثابتة. وفي جميع الأحوال ليس لبعث الرسالات أي علاقة بالتكليف والبلاء وإلقاء حجَّة الحق على العباد، وإنَّما هو من الأسباب الموضوعية المترتبة على ما ذكرناه من الاعتبارات الوجودية.

- إنَّ تعدد العبادات بحسب الرؤية الوجودية هو أمر مقبول وصحيح، وذلك باعتبار أنَّ فهمها قائم على الأمر التكويني

الوجودي. فالعبادات وفقاً للرؤية الفلسفية مردها إلى تبعية المعلول للعلّة وتشبهه بها، وهي وفق هذا المفهوم عبارة عن أمر تكويني لا يقبل الاعتراض والخطأ. أمّا بحسب الرؤية العرفانية فإنَّ تعدد العبادات يخضع إلى ما عليه تعدد الأسماء الإلٰهية، إذ لابدَّ لهذه الأخيرة من توابع ومظاهر، أو أنَّه يخضع إلى ما عليه الأعيان الثابتة من طبائع وحقائق، وفي جميع الأحوال انَّ التعدد في العبادات هو أمر تكويني لا يقبل الخطأ والاعتراض، وانَّ العبادة ذاتها لا يمكن حملها إلَّا على نحو المجاز، فهي لا تعني سوى اتباع السفليات لما عليه الفوقيات. والكل بهذا الاعتبار يعد مطيعاً للحق، وانَّه يعبد الله على شاكلته، وانَّ تعدد الأديان والعبادات هو نتاج تعدد المفارقات، وانَّ العصيان المشاهد لبعض الكائنات ما هو إلَّا طاعة في صورة عصيان، أي طاعة لبعض المفارقات من العلل والأسماء الإلٰهية. وبالتالي فإنَّ أصح العبادات كما لدى ابن عربي هي تلك التي تجمع كل الأديان والعقائد، وذلك اتساقاً مع نظرية وحدة الوجود الشخصية. لكن كل ذلك ممَّا يحمل على المجاز وليس الحقيقة كما هو متبادر لدى النصوص الدينية.

* * *

نشير أخيراً إلى أنَّنا في هذا القسم قد تعرفنا على قراءة النظام الوجودي لأصول الإسلام، كما تعرفنا على قراءته لنظرية التكليف بما تتضمنه من محاور أربعة سبق أن أشرنا إليها في دراسة منفصلة، وهي المكلف (التوحيد) والمكلف ورسالة التكليف (النبوة) وثمرة التكليف (المعاد). وانَّه من خلال اطلاعنا السابق ظهر لنا أمران مهمان نجملهما كالآتي:

١ ـ إنَّ الفهم الوجودي لنظرية التكليف هو فهم مجاز، حيث لا

يوجد على نحو الحقيقة مكلف ومكلف ورسالة تكليف وثمرة تكليف، وذلك كالذي تبشر به النصوص الدينية.

٢ ـ إنَّ الرؤية الوجودية تتحرى في فهمها لنظرية التكليف من منطلق الألوهة لا العبادة كالذي يستند إليه النظام المعياري. فهي تستند إلى الألوهة عبر قراءتها لقضايا التوحيد، وتبتغي تحقيق الألوهة كغاية من خلال فهمها لقضايا المعاد، كما أنَّها تتوسل بها كواسطة عبر تحريها عن النبوة والولاية، وأخيراً أنَّها تنظر إلى كل شيء بما يعبر عن هذه الألوهة وتجلياتها وصورها.

القسم الثاني

الأصل المعرفي المولد وفهم النص

مقاربات تمهيدية

أولاً: إذا سلمنا أنَّ النص الديني والمعرفة القبلية الوجودية قطبان يلتقيان أحياناً ويفترقان أحياناً أخرى، فما هو موقف الفلاسفة والعرفاء من حالات الافتراق والتعارض؟

فهل يا ترى أنَّهم يؤيدون (القبلية الوجودية) على حساب الوحي والنص الديني، أم أنَّهم يتخلون عنها دفاعاً عن عينة هذا النص؟ وبعبارة أخرى، أي ركن يتخذه الفلاسفة والعرفاء ملاذاً لتقويم الركن الآخر: القبلية الوجودية أم النص؟ فهل انَّهم يعملون على تحريف الرؤية الوجودية ليوافقوا بها النص، أم يفعلون العكس، وذلك بتحريف هذا الأخير ليتفق مع ما عليه تلك الرؤية؟

من الواضح أنَّنا لا نجد موقفاً موحداً للفلاسفة والعرفاء إزاء ما طرحناه من تساؤل. فهناك بلا شك مواقف متعددة لها علاقة بالظروف المختلفة التي تكتنف كل واحد منهم. لكن مع هذا يمكننا أن نجد موقفين متباينين، أحدهما يتسم بقدر معقول من المصداقية من حيث وجود الاتساق عادة بين موقفه النظري وموقفه التطبيقي من التعامل مع العينة الدينية أو النص.

أمَّا الآخر فهو ما يفتقر إلى هذه المصداقية، حيث المفارقة بين

الموقفين النظري والتطبيقي. وأبرز من يمثل الخط الأول الفلاسفة التقليديون من أمثال الفارابيين وأتباعهما.

ذلك انَّ هذا الخط وكما سنعرف ظل محافظاً ـ في الغالب ـ على موقفه من دلالة العينة الدينية التي اعتبرها ظنية إقناعية لا تفيد اليقين، وبالتالي فهي بحسب هذا الموقف ليس لها مرجعية معرفية وتحقيقية مقارنة مع ما تقدمه الرؤية الوجودية الموسومة بالبرهان، إنَّما شأنها أن تكون خاضعة للممارسات التأويلية والاستبطانية بحسب التوجيه الذي تقدمه تلك الرؤية. فهذا هو سلوك الخط الأول.

أمَّا الخط الثاني فهو ما يمثله العرفاء المتأخرون ومن تأثر بهم من الإشراقيين، حيث يتصف بالمفارقة وعدم الاتساق، وذلك باعتباره يجمع التناقض بين موقفه النظري من مرجعية النص الديني ودلالته من جهة، وبين الممارسة العملية التي يجريها في التعامل مع هذا النص من جهة أخرى. ذلك أنَّه لا يكف عن التصريح بضرورة الأخذ بمرجعية ظاهر النص من غير تأويل، وانَّه مقدم على ما يعارضه من الأطروحات الأخرى بما فيها تلك التي تقدمها الرؤية الوجودية، لكنَّه من حيث الممارسات التطبيقية نراه متخماً بآليات العمل بالتأويل والاستبطان والخلط والتلفيق لصالح هذه القبلية في الغاب.

وعلى ذلك انَّه بقدر ما نجد من السهل الحكم على الخط الأول باعتباره متسقاً في ذاته من حيث تقديمه للرؤية الوجودية على العينة الدينية، فإنَّه بقدر ما نجد صعوبة الحكم على الخط الثاني، وذلك باعتباره لا يتخذ مساراً موحداً، إنَّما له جملة مسارات مختلفة، استظهارية وتوفيقية وخلطية وتلفيقية وتأويلية واستبطانية؛ يتحكم فيها منطق القبلية الوجودية في الغالب.

ثانياً: ذلك من جهة، ومن جهة أخرى يمكن القول إنَّ الطابع العام الذي يسود وسط رجال النظام الوجودي هو التعامل مع النص الديني تعاملاً قائماً

على ما نطلق عليه الاستبطان أو المباطنة، سواء لدى المتقدمين منهم أم المتأخرين، مع وجود فارق الكم والسعة، حيث أنَّ المتأخرين يفوقون أسلافهم أضعافاً مضاعفة في ممارسة هذه الظاهرة، وذلك إذا ما استثنينا الإسماعيلية التي هي أيضاً لها سمتها الموسوعية في العمل الاستبطاني. على انَّ الاستبطان ـ وكما أبرزنا ذلك في دراسة مستقلة ـ يختلف عن التأويل، كما يختلف عن الاستظهار الذي خاصيته العمل بالأخذ بظاهر النص. فهذه الآليات الثلاث تختلف فيما بينها اختلافاً مميزاً، وعلى رأينا أنَّ ما يحدد هذا الاختلاف هو مواقفها من عنصرين جوهريين في النص، الأول منهما هو الظاهر اللفظي، والآخر هو ما أطلقنا عليه (المجال). فبفضل هذه الفكرة استطعنا أن نميز بين الآليات آنفة الذكر، حيث لا يوجد هناك تمييز واضح بين التأويل والاستبطان لدى العلماء والباحثين.

وكتعريف أولي للاستبطان يمكن القول بأنَّه يفترض وجود معنى باطن خلف ظاهر النص هو الذي يشكل جوهر ما يعنيه هذا النص، سواء تم الاعتراف بحقيقة الظاهر أم لا. لكن تبقى أهمية الظاهر أنَّه يعمل كرمز يدل ويشير إلى ذلك المعنى الخفي. وهنا تأتي أهمية الدلالة الوجودية لتغطي هذا المعنى الخفي، وذلك عبر الآليات القبلية، سواء تلك التي يتم انتاجها عبر المنطق العقلي الفلسفي، أو من خلال التوليد الخاص بالكشف والسلوك الذوقي. فمن حيث أنَّ النظام الوجودي يمتلك منظومة قبلية لها أصول معرفية ضاربة في القدم، وأنَّ لديه منهجاً محدداً للتوليد المعرفي، لذلك فإنَّ الممارسة الاستبطانية قد شكلت لديه مطمحاً نحو (التطبيق)، أي الآلية التي يتم فيها إسقاط الرؤية الوجودية وتطبيقها على النص الديني. وبالتالي فإنَّ العمل وفق هذه الآلية جعل من الممارسة الاستبطانية وغيرها من الممارسات الكفيلة بفهم النص؛ هي من الضرورات الملحة التي لا يمكن قطع الصلة عنها بأي شكل من الأشكال.

لا شك أنَّ الاستبطان بدأ مع الفلاسفة والإسماعيلية ومن على شاكلتها،

ويمكن التفرقة بين هذين الاتجاهين بحسب اختلاف السلطات المعرفية التي خضع لها كل منهما. ذلك أنَّ السلطة المعرفية التي أدان لها الفلاسفة هي في الغالب تلك التي تعود إلى النظام الوجودي. في حين أنَّ الإسماعيلية كانت تحت هيمنة سلطتين، إحداهما وجودية وأخرى مذهبية دينية، كثيراً ما يفترقان، الأمر الذي جعلها تتوسع في الممارسة الاستبطانية بالبحث عن الباطن في النصوص لأدنى مناسبة تذكر، سواء لدعم رؤاها الوجودية، أو لتأييد عقيدتها المذهبية. في حين اقتصر الفلاسفة عادة على معالجة النصوص التي لها علاقة بالعالمين الغيبي والإلٰهي، كمسألة وجود الله وتوحيده وصفاته وكذا الوحي والمعجزات والآخرة ودلالاتها. أمَّا خارج حدود نصوص هذه القضايا فإنَّهم لم يكونوا معنيين بها في الغالب. وبالتالي فلم يكن لهم ذلك الهجين الذي عليه الإسماعيلية نتيجة اختلاف تلك السلطات، كما لم يكن لديهم ما لديها من تلك الموسوعة الاستبطانية التي تكرر ظهورها بقوَّة لدى المتأخرين من العرفاء، وهي تحمل معها هذه المرة مبرراتها التنظيرية التي تؤهلها للمزيد من السعة التفسيرية أو الاستبطانية بلا حدود.

ويمكن اعتبار مرحلة الغزالي مرحلة وسط، ذلك أنَّه وإن لم يمعن بممارسة المباطنة مثلما مارسها المتأخرون عنه، ولم تكن لديه الموسوعة الاستبطانية التي لا يحدها حد ولا تشبعها النصوص، لكنَّه وضع ما يبرر لهذا النهج من المباطنة الرمزية والتي ظهر أثرها الموسوعي عند العرفاء بعده بفنون وأشكال عديدة. صحيح انَّ الغزالي أخذ بالنهج الذي سار عليه المتقدمون من العرفاء، وهو انَّ للنصوص إشارات وتنبيهات لأُمور أخرى تضاف إلى ما للظاهر من معنى، لكن ذلك دفع به إلى تنظير هذه الفعالية والتنبيه على بسط الرؤية الوجودية وتطبيقها على النص انطلاقاً من مبدأ ما أطلق عليه (الاعتبار)، وهو المبدأ الذي كلله بنظريته التوفيقية بين النص الديني والرؤية الوجودية، وهي ما أطلقنا عليه (نظرية المشاكلة).

مع انَّ العمل الفعلي وفق ذلك المبدأ لم يتقيد بقيود هذه النظرية، وإنَّما

تعداها إلى تفننات مختلفة لا يعرف لها نهج ولا ضابط، وذلك كالذي يتبين لدى العرفاء الذين ورثوا هذا المبدأ العرفاني.

والمقصود بمبدأ الاعتبار هو إقامة الباطن مع قبول الظاهر ووجود المناسبة الدلالية التي تربط بين الظاهر والباطن. فالوسيط الذي يتمسك به العرفاء في تطبيق مبدأ الاعتبار هو المناسبة الدلالية التي عليها يتعين الباطن من خلال الظاهر. لكن واقع الحال انَّ العرفاء أخذوا يتمسكون بأدنى مناسبة لتعيين ذلك الباطن. فهدفهم من الممارسة الاستبطانية ليس البحث في المناسبة الدلالية إن كانت تفي بالغرض أم لا، وإنَّما (التطبيق) بإسقاط الرؤية الوجودية على النص الديني، وذلك عبر التذرع بتلك المناسبة، أو بمبدأ الاعتبار.

أمَّا بعد الغزالي فيمكن القول إنَّه منذ ابن عربي وأتباعه قد وصلت حالات الاستبطان والتأويل درجتها القصوى، وذلك بتأثير بارز بكل من الغزالي والباطنية الإسماعيلية، بحيث أصبحت النصوص الدينية وكأنَّها لا تخلو من تعبير يراد به مضامين الرؤية الوجودية التي تبنوها، كإن تدلُّ على وحدة الوجود أو تعدد مراتبه، أو على الأعيان الثابتة والماهيات أو غير ذلك من الرؤى والأفكار، ثم تحول الأمر إلى صدر المتألهين الذي تأثر بكل أولئك مع ما امتاز به من نسيجه الرامي إلى العقلنة وجمع ما كان مشتتاً لدى من سبقوه. وبالتالي جاز لنا أن نعتبر مرحلة ابن عربي وأتباعه بأنَّها مرحلة الموسوعات الاستبطانية التي ظهر فيها ما يمكن أن نطلق عليه (الديانة الوجودية)، حيث تستهدف الجمع والتوفيق ـ وحتى التلفيق ـ بين العينتين الدينية والوجودية ضمن موسوعتها الدينية الخاصة. ومن الأمثلة على هذه الموسوعات الاستبطانية للديانة الوجودية كتاب (الفتوحات المكية) لابن عربي، وهو في أربعة مجلدات كبيرة[1]، كذلك تفسير حيدر الآملي المسمى (المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم)، وهو

---

(١) تصدير عام لكتاب الآملي: جامع الأسرار، ص٧.

في سبعة مجلدات كبيرة، وقد جاء بإزاء تفسير نجم الدِّين دايه الرازي المتوفى (سنة ٦٥٤هـ) في كتابه (بحر الحقائق ومنبع الدقائق)، وهو في ستة مجلدات كبيرة، وأيضاً تفسير صدر المتألهين الشيرازي للقرآن الكريم وشرحه لأصول الكافي. . .الخ.

هكذا فإنَّ الديانة الوجودية عبرموسوعاتها الاستبطانية جاءت في قبال تلك التي نطلق عليها (الديانة المعيارية). أو قل إنَّ تراثنا يحمل دينين متقابلين لنظامين معرفيين؛ وجودي ومعياري.

أمَّا بعد صدر المتألهين فقد ظهرت موسوعات أخذت على عاتقها الاهتمام في الرواية والحديث، وكان هدفها الجمع بين عناصر ثلاثة كتلك التي مارستها الباطنية الإسماعيلية، وهي القبلية الوجودية والاعتبارات الدينية والتقاليد المذهبية، حيث كان اللجوء إلى الحديث يشكل ممارسة انتقائية من غير اهتمام بالسند، وأحياناً يتعمد الأخذ بهذه الانتقائية بحجَّة اتباع منهج الكشف في معرفة الحديث الصحيح من غيره. وعلى رأس هذه الموسوعات: الصافي في تفسير القرآن للفيض محسن الكاشاني، وهو صهر وتلميذ صدر المتألهين، وكذلك شرح الزيارة الجامعة الكبيرة للشيخ أحمد الاحسائي.

ثالثاً: من الناحية المبدئية يمكن القول إنَّ للفلاسفة والعرفاء عدداً من المواقف إزاء العلاقة بين النص الديني والقبلية الوجودية، وذلك كالآتي:

الموقف الأول: وهو الذي فصل بين النص الديني والقبلية الوجودية، إذ جعل لكل منهما مداره الخاص والذي يختلف عن المدار الآخر دون أن يتناقض معه، فكلاهما على هذا الرأي صحيح وسديد. ويعد هذا الموقف شاذاً وسط التيار العام للفلاسفة والعرفاء، وأبرز من يمثله أبو سليمان المنطقي الذي يقول: «إنَّ الفلسفة حق لكنَّها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنَّها ليست من الفلسفة في شيء،

وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه، وأحدهما مخصوص بالوحي، والآخر مخصوص ببحثه، والأول مكفي، واثاني كادح، وهذا يقول: أمرت وعلمت، وقيل لي وما أقول شيئاً من تلقاء نفسي. وهذا يقول: رأيت ونظرت واستحسنت واستقبحت. وهذا يقول: نور العقل أهتدي به، وهذا يقول: معي نور خالق الخلق أمشي بضيائه. وهذا يقول: قال الله تعالى، وقال الملك، وهذا يقول: قال أفلاطون وسقراط. ويسمع من هذا ظاهر تنزيل وسائغ تأويل وتحقيق سنة واتفاق أمة، ويسمع من الآخر الهيولى والصورة والطبيعة والاسطقس والذاتي والعرضي والايسي والليسي وما شكل هذا ممَّا لا يسمع من مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي ولا مانوي». ويقول أيضاً: «من أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فجيب عليه أن يعرد ـ ينكب ويحيد ـ بعنايته عن الفلسفة»، حيث لكل مجاله الصحيح[1].

الموقف الثاني: وهو الذي جعل العلاقة بين النص الديني والقبلية الوجودية قائمة على التبعية الصرفة، كالفلاسفة التقليديين من أمثال الفارابيين وأتباعهما الذين اعتبروا النص الديني تابعاً من حيث مرجعيته المعرفية للقبلية الوجودية، وذلك باعتباره لا يحظى بدرجة القطع واليقين. وبعضهم كان يظهر عليه شيء من التذبذب، كإن يأخذ شيئاً من هنا وشيئاً من هناك، كما هو الحال مع ابن رشد.

المواقف الثالث: وهو الذي اهتم بشاغل التوفيق بي العينتين الدينية والوجودية. ونقصد بذلك الانشغال المعرفي في العمل على إظهار التوافق بين العينتين من غير أن يكون لإحداهما الترجيح على الأخرى أو التبعية الصرفة لها، فلا القبلية الوجودية تتبع في منظومتها النص الديني، ولا انَّ

---

(١) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، ج٢، ص١٨ ـ ١٩.

هذا الأخير يكون تابعاً ومترجماً للأولى فحسب، إنَّما لكل منهما مرجعيته المعرفية وحقيقته المستقلة التي عليها يتم مبنى المصالحة والتوفيق من دون التضحية بأحدهما لحساب الآخر. فكلاهما يمثل الحق والصواب، وأنَّ أياً منهما أشبه بالمرآة التي يرى فيها الآخر. فبهذا المعنى نعتبر أنَّ أول الذين ظهر لديهم هذا الشاغل بوضوح هو الغزالي، كالذي سنطلع عليه في توفيقه بين العينتين تبعاً للتحول المعرفي الذي خالف به ما أفاده الفلاسفة التقليديون.

لكن هذا الشاغل وإن تعمق بعده عند صدر المتألهين، إلَّا أنَّه أخذ أبعاداً أخرى من التحول، فبدل أن يحتفظ بكونه شاغلاً توفيقياً كالذي أراده له واضعه الأول واعتنقه هذا الأخير بإصرار، فإنَّه تحول إلى شاغل للخلط والتلفيق، سواء عند هذا الأخير أو عند شيخه ابن عربي وأتباعه من العرفاء.

المواقف الرابع: وهو الذي انشغل بحالات الخلط والمزج والتلفيق مضافاً إلى حالات أخرى من التوفيق والتبعية والتذبذب. وأبرز من يمثل هذا الموقف الإسماعيلية والعرفاء المتأخرون من أمثال ابن عربي وأتباعه. فكما قلنا إنَّ شاغل التوفيق الذي استهدفه الغزالي لم يحتفظ بمنزلته عند من جاء بعده من العرفاء، فلم يعد التوفيق يعني شيئاً عند هؤلاء بقدر ما يعنيهم (التطبيق)، أو جوانب الرصف الهجين كالفسيفساء، إذ أخذ يظهر بأشكال مختلفة من الوسوعات التفسيرية، والتي تحمل في أحشائها مختلف حالات التذبذب والتلفيق، وكذا حالات المزج والخلط لأدنى مناسبة كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد.

* * *

وما يعنينا في هذه الخطوط هي تلك التي جعلت حالات الوصل والاتصال بين الرؤية الوجودية والنص الديني، أي الخطوط الثلاثة الأخيرة، حيث سنبحث أول الأمر الخطوط المنضبطة قبل غيرها، وهي التي تتمثل بكل من خط التبعية وخط التوفيق، فكلاهما يتمتعان بالقراءة المنضبطة للنص الديني، حيث أحدهما يجعل من هذا النص تابعاً لما عليه

القبلية الوجودية كالذي عليه الفلاسفة المتقدمون، والآخر يجعل منه موازياً ومكافئاً لها كالذي سلكه العرفاء والإشراقيون بحثاً عن الموائمة والتوفيق بينهما. وإذا كان أولهما معروفاً لدى الباحثين المعاصرين، فإنَّ الآخر ما زال مجهولاً لم يعرف بعد. ومن هنا تأتي أهمية الكشف عن هذا الخط.

إذن علينا أن نستعرض ثلاثة فصول بعضها يكمل البعض الآخر. ففي الأول نبحث حالة الانضباط في الفهم التي سعى إليها الكثير من أصحاب القبلية الوجودية، وذلك تعويلاً على منطق السنخية ومشاكلات المراتب الوجودية ووحدة الوجود. وهي الحالة التي تتلخص بوجود سياقين منضبطين للفهم، أحدهما ما عليه مبدأ التبعية كما يمثله تيار الفلاسفة التقليديين، والآخر ما عليه مبدأ التوفيق بين العينتين كما هو مطلب الغزالي وابن عربي وصدر المتألهين وغيرهم. وفي الفصل الثاني سنبحث الوجه الآخر لأولئك الذين نهجوا نهج التوفيق، وذلك بتبيان ما وقعوا به من المفارقة والتناقض، وسنتعرف على المبررات النظرية التي أودت بالتعامل مع النص الديني إلى أن يكون سائباً بلا انضباط ولا اتساق، خاصة (مبدأ الاعتبار) الذي تم وضعه لأجل التوفيق بين العينتين مثلما تأسست عليه بعض نظريات الفهم والقراءة، لكنَّه شجع على فتح باب تشعبات المباطنة والتأويل، ومن ثم ظهور موسوعة الديانة الوجودية.

أمَّا الفصل الأخير فيختص في تفصيل أنواع التطبيق وممارسات الفهم الوجودي للنص الديني، بما فيها تلك التشعبات السائبة التي تستند إلى المباطنة والاستبطان.

هكذا فأمامنا ثلاثة محاور للبحث نعنونها كالآتي:

١ ـ القراءة الوجودية والفهم المنضبط.

٢ ـ القراءة الوجودية والفهم السائب.

٣ ـ أنماط القراءة الوجودية وإسقاطاتها.

الفصل الثامن

القراءة الوجودية والفهم المنضبط

بين التمثيل والمشاكلة والمعاينة

قلنا إنَّه يمكن تمييز وجود خطين متباينين في تصوير العلاقة بين العينتين الدينية والوجودية، الأول منهما قديم يمتد إلى ما قبل ابن سينا والفارابي، ويكاد ينتهي مع نهاية فيلسوف الشرق والغرب ابن رشد، وهو الفيلسوف الذي قيل إنَّه قبل أن يودع العالم ويلفظ أنفاسه الأخيرة كان يتمتم: «تموت روحي بموت الفلسفة»[1]. فهل يا ترى أنَّ الفلسفة ماتت مع رحيله؟

وبالفعل انَّ الاتجاه المعاصر مال إلى اعتبار ابن رشد هو آخر حلقة من حلقات الفكر الفلسفي الإسلامي وأنضجه. فالاعتقاد السائد هو أنَّ الرشدية قد توقفت وأصبحت عقيمة في أرض المشرق، في الحال الذي كان لها صدى واسع الصيت في الغرب. فهل هذا الاعتقاد يمثل حقيقة الواقع لتاريخ الفلسفة والرؤية الوجودية في الإسلام؟ هل فعلاً ماتت الفلسفة في المشرق بموت رائدها الأصيل؟ وبعبارة أخص، هل انتهى دور تأسيس العلاقة بين القبلية الوجودية والنص الديني عند ابن رشد، أم ظهر

---

(١) نجيب مخول: الغزالي وابن رشد، مصدر سابق، ص٥٩.

هناك تأسيس جديد يختلف عن سابقه؟ يمكن القول إنَّ الفلسفة لم تمت، وانَّ العلاقة المؤسسة بين القبلية الوجودية والنص الديني لم تنته ولم تكتمل بعد، ذلك أنَّ ما قدمه الفلاسفة الأولون قد مهد إلى حلول علاقة روحية جديدة أعادت للأولى الحياة، وخلعت عليها ثوباً جديداً لم تجربه من قبل. ومع انَّ هذه العلاقة الجديدة بدأت منذ الغزالي، لكن روحها عادت عند ابن عربي والسهروردي، ثم انتهت في صياغتها الكاملة عند مدرسة صدر المتألهين، تلك المدرسة التي تستمد طاقتها من باع ابن سينا في عقله وتفكيره، وقدرة ابن رشد في توسطه وتأرجحه، وطابع الغزالي في تفسيره وتوفيقه، وروح ابن عربي في كشفه وذوقه، ونور السهروردي في تجليه وإشراقه.. كل ذلك قد خلط وطحن في بوتقة واحدة لتفرز آثارها المثيرة على صعيد الطريقة والنتائج.

كان من طبيعة العلاقة الجديدة التي تكاملت نهائياً على يد صدر المتألهين انَّها تنزع إلى تصحيح العلاقة الأولى في تحديد نوع الصلة بين القبلية الوجودية والنص الديني. ذلك انَّ العلاقة الأولى كشفت عن وجود ثغرة بين القطبين دون أن توفق بينهما إلَّا من حيث جعل النص الديني تابعاً ومتأثراً بما عليه القبلية الوجودية. في حين كانت مهمة العلاقة الجديدة هي إعادة الصياغة الموضوعة للصلة بين القطبين، وذلك بالجمع والتوفيق بين هذين المرجعين، بحيث أنَّ أحدهما يكون مكافئاً للآخر ومعبراً عنه من غير حاجة للتأويل.

إذن نحن أمام طريقة وسطى جامعة، غرضها التوفيق بين القطبين، بحيث لا تتخلى عن القبلية الوجودية، ولا تعمل على تحريف ظاهر النص الديني أو تأويله، بل استهدفت الدفاع عن هذين الكيانين كدفاع الإنسان عن عينيه دفعة واحدة، وذلك على خلاف الطريقة التقليدية التي دافعت عن الرؤية الوجودية وعملت على تأويل النص الديني. ممَّا يعني انَّها ليست بصدد تقديم أطروحة للتوحيد بين القطبين أو التوفيق بينهما، مثلما تطمح

إليه الأطروحة الجامعة المشار إليها. وكأنَّ الفارق بين الأطروحتين في ترتيب العلاقة السابقة هو كالفارق بين من يملك عينين سويتين، ومن يملك عيناً حولاء لا ترى الأشياء إلّا منحرفة معوجة.

ومن حيث الدقة انَّ ما ظهر على أعقاب الخط الأول، وهو خط التبعية، محاولتان تتمثلان بنظريتين حاولتا أن تعيدا الصياغة للعلاقة بين القبلية الوجودية والعينة الدينية، وذلك كنهج توفيقي لا ينكر على النص ظاهره ولا أصالته المعرفية. والنظريتان، إحداهما مؤسسة تبعاً للمبنى الفلسفي، والأخرى مؤسسة تبعاً للمبنى العرفاني، لكن كلاهما يقيمان رؤيتهما بحسب ما عليه ظاهر النص الديني. فهما إذن عبارة عن محاولتين توفيقيتين بينهما عدد من المشتركات مثلما سيتضح لنا ذلك فيما بعد.

المنهج التبعي:

سنعتمد في دراستنا للموقف التقليدي من العلاقة الكائنة بين القبلية والنص الديني؛ على ما سنطرحه لأهم آراء الفلاسفة ذات الصلة بالموضوع. وسنختار لهذا الأمر آراء كل من الإسماعيلية والفارابي وابن سينا وابن طفيل، وأخيراً ابن رشد الذي نحا منحى متقدماً بتخطيه النزعة التقليدية أحياناً وإن كان في أحيان أخرى لم يتجاوز مقالتها، لكن هذا الموقف المتذبذب لم يجعل مكانه وسطاً بين تلك النزعة الجديدة التي نهجها الغزالي وصدر المتألهين، ولم يفكر في هذه الأخيرة، إنَّما كان موقفه متأرجحاً في المقابلة بين الرؤية الوجودية والعينية الدينية، فتارة يرجح الأولى على الأخيرة، وتارة يعمل العكس، وكأنَّه يقدم رجلاً ويؤخر أخرى، أو أنَّه يضع إحداهما في اتجاه تلك الرؤية، وأخرى في معاكستها.

* * *

من المعلوم انَّ للإسماعيلية عامة، ولإخوان الصفا الذين ينتمون إليها خاصة، ميلاً عظيماً للتفلسف والاتكاء على الباطن، فلهم في ذلك نسيج خاص في التحليل والتفسير لمختلف نواحي الوجود والشريعة، وهم من

أبرز المذاهب وأقدمها في التأكيد على أهمية الباطن في فهم الحقائق، حيث امتداد هذا الميل يعود بنا إلى شخصية جابر بن حيان الكوفي (المتوفى سنة ٢٢٠هـ)، والذي يعد من أقدم الشخصيات الإسماعيلية التي وضعت خيوط المنهج الباطني لاستنباط حقائق الأشياء، مستعيناً في ذلك بالحروف والأسماء والأعداد[١]؛ لما لها ـ عنده ـ من علاقة تكوينية مع الأشياء والموجودات الخارجية. وهي ذات الطريقة التي اتكأ عليها العرفاء وعلى رأسهم ابن عربي.

لقد تمسك إخوان الصفا بالفلسفة لتقويم النص الديني وتأويله، كما يجري الحال في تقويم الجوهر للعرض والباطن للظاهر والروح للجسم والصورة للمادة، وقد عبروا عن ذلك بأبلغ تعبير فقالوا: «إنَّ الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلَّا بالفلسفة، لأنَّها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية»[٢].

وقد زعموا ـ كما نقل عنهم أبو حيان التوحيدي ـ إنَّه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال[٣]، وعليه قاموا خلال القرن الثالث أو الرابع الهجري بتصنيف خمسين رسالة بشتى مجالات الفلسفة والعلم والمعرفة الدينية وأطلقوا عليها (رسائل إخوان الصفا)[٤] ووفقاً لهذا المنطق اعتبروا المعطيات الدينية خطابية إقناعية تفيد التمثيل

---

(١) فلاسفة الشيعة: مصدر سابق، ص١٨٤ ـ ٢٣١. كذلك: جابر بن حيان، مصدر سابق، ص١١٩ ـ ١٣٩.

(٢) الامتاع والمؤانسة: مصدر سابق، ص٥.

(٣) الامتاع والمؤانسة: ص٥.

(٤) يذكر أنَّه عندما عرضت رسائل إخوان الصفا على الشيخ أبي سليمان المنطقي السجستاني وطلب رأيه فيها؛ قال: «إنَّهم تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنوا وما أطربوا، ونسجوا فهلهلوا، ومشطوا ففلفلوا، ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنوا أنَّهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة في الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة. وهذا مرام دونه حدد..» (الامتاع والمؤانسة: ص٦).

والتشبيه دون الحقيقة، ممَّا دعاهم إلى تبرير الممارسات التأويلية، وذلك من خلال إهمال الظاهر وتفعيل الباطن المتمثل عندهم بالقبلية الوجودية. وهي الفكرة التي سنرى كيف تكتمل صورتها عند المعلم الثاني ليتلقفها سائر الفلاسفة التقليديين من بعده. فتبعاً لنظرية التمثيل والتشبيه عمل إخوان الصفا والكثير من رجال الإسماعيلية على تبرير عدد من الآراء الفلسفية، ومن ذلك اعتقاد الإخوان بعدم مصاحبة الجسد للنفس بعد الموت. أي أنَّهم منكرون للبعث الجسماني كغالبية الفلاسفة[1]، فعلى رأيهم أنَّ غرض الأنبياء من وصف الجنان وصفاً جسمانياً قد جاء على سبيل التشبيه لتقريب تصويرها للناس وترغيبهم بها، إذ عامة الناس لا يرغبون إلَّا بما هو جسم محسوس[2].

وهذا ما دعاهم إلى القول بالنعيم والعذاب النفسي دون غيره[3]. بل أكثر من هذا ـ وكما عرفنا من قبل ـ أنَّهم اعتبروا جهنم التي تلقاها النفس الجاهلة الآثمة إنَّما تلقاها في هذه الدُّنيا وفي نفس الجسد الذي تعيش فيه دون أن تعود إلى عالم الآخرة، وذلك ما لم يتم تطهيرها لتتم عودتها ومفارقتها الكلية للعالم ومن ثم رجوعها إلى الحق تعالى قبلة الأديان وغايتها جميعاً. وكل ذلك يعد من التأويل للنصوص الدينية.

* * *

تمتاز نظرية الفارابي بأنَّها تعطي الصورة النهائية لخيوط الفكرة التقليدية في علاقة الفلسفة بالنص. فرغم انَّ هذه الفكرة قد وجدت واضحة لدى الإسماعيلية وإخوان الصفا، لكنَّها لم تكن كاملة الخيوط والمرامي مثلما هو الحال عند الفارابي، كما أنَّ كل من جاء بعده لم

---

(١) رسائل إخوان الصفا: طبعة دار صادر ـ دار بيروت، ١٩٥٧م ج٣، ص٣٠١ ـ ٣٠٧، ج١، ص٢٦٠.

(٢) رسائل إخوان الصفا: طبعة منشورات عويدات، ج٣، ص٦٣ ـ ٦٤.

(٣) رسائل إخوان الصفا: المصدر السابق، ج٣، ص٧٩ ـ ٨٠.

يضف إلى ما قدمه هذا المعلم شيئاً جديداً. هكذا استمر الحال حتى حلت العلاقة الجديدة محل الأولى منذ الغزالي كخطوة أولى ثم اكتمالها عند صدر الحكماء الشيرازي.

يفرق الفارابي بين وحي النص وعقل الفلسفة من جهة التمييز بين التمثيل الذي يفيد الإقناع، والبرهان الذي يفيد اليقين. فبنظره انَّ النص ليس مصدراً للبراهين، إنَّما وظيفته اتباع ما عليه الفلسفة ذات البراهين اليقينة، وذلك بمحاكاتها بالمثالات، فيكون التصديق بالنص تصديقاً إقناعياً لا يبلغ مرتبة اليقين، وذلك على عكس الفلسفة التي تدلُّ على اليقين والحقيقة كما هي، من غير تمثيل ولا محاكاة ولا تقليد. فمع انَّ النص عنده يعالج نفس الموضوعات التي تعالجها الفلسفة، لكن الفارق بينهما هو محاكاة الأول للثانية التي تتقدم عليه زماناً، فكل ما يعقل ذاته وتعرف حقيقته باليقين والبرهان يأتي النص ليعبر عن هذا المدلول بتخييل مثاله كي يحاكي ذلك الشيء، وبالتالي فإنَّ للنص وظيفة تابعة وإقناعية، فهو لا يستبطن إدراك نفس الشيء وحقيقته بل إدراك مثاله[1].

هذا هو الفارق بين ما هو فلسفة وما هو نص. وهذا هو منطق الظاهر والباطن، إذ ليس لظاهر النص غير دلالة التمثيل والتخييل والإقناع، أمَّا باطنه فيقتضي التفتيش عن دلالته عبر منطق الفلسفة وبرهانها، أي عبر القبلية الوجودية وأصلها المولد.

وهذه هي الفلسفة التي تسبق النص زماناً، فتقتضي تقدم الفلاسفة على الأنبياء. وهي نفسها التي تحتل صدارة التقويم للدلالة النصية، كتقويم الباطن للظاهر. الأمر الذي يبرر تفوق الفلسفة على النبوة في الكشف عن الحقيقة، وذلك لاتصالها بالعقل الفعَّال، أمَّا النبوة فليس لها

---

(١) الفارابي: رسالة تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ص٤٠.

من وظيفة سوى محاكاة الأولى ببلوغ مرتبة تمثيل اليقين بالخيال المفيد للإقناع. فكما عرفنا ـ خلال الفصل الخامس ـ انَّ الفارابي أكد على جعل الفلسفة تتقوم بقوَّة العقل القدسية، والنبوة بقوَّة التخيل التي تتصف بمحاكاتها للأولى. وبالتالي فمثلما يكتسب الفيلسوف معقولاته ويعبر عنها تعبيره المجرد الثابت، فإنَّ النبي يقوم بتخيل ذلك ويعبر عنه بالأمثال والرموز. من هنا كان التأويل عملاً منطقياً لا مناص منه، إذ كيف يمكن تحديد الدلالة النصية إذا ما كان الظاهر ليس بإمكانه الكشف عنها؟! وذلك على خلاف البرهان الفلسفي الذي بإمكانه تحديد المعنى القابع خلف هذا الظاهر.

إنَّ من دلالات التمييز بين البرهان الفلسفي والإقناع الشرعي، أو بين الفيلسوف والنبي، اعتراف الفارابي بأنَّ الشرائع ليس لها ما لأرسطو وقبله أفلاطون ومن سلك سبيلهما في القول بإبداع العالم وإثبات الصانع، فعدهم بذلك منقذين للناس من الحيرة واللبس حين كشفوا عن أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة تدلُّ على إيجاد الأشياء عن لا شيء، فالعالم مبدع من غير شيء، كما أنَّ مآله إلى غير شيء أيضاً. في حين اعتبر علماء الشريعة ممَّن يقولون بقدم العالم لا حدوثه، بدلالة ما تحدثوا بأنَّ الأصل كان ماء فتحرك واجتمع زبد وانعقدت منه الأرض وارتفع عنه الدخان وتكونت السَّماء، فضلاً عمَّا ذكره اليهود والمجوس وسائر الأُمم الأخرى في شأن الاستحالات والتغايرات التي هي أضداد الإبداع[1].

وواقع الأمر أنَّ الإبداع الذي يتحدث عنه الفارابي ليس بالصورة التي قد نظنها. فهو من القائلين بنظرية الفيض، والمعتمدين على اثولوجيا أفلوطين للتوفيق بين أرسطو وأفلاطون في مسألة الخلق وبعض المسائل الأخرى، فالحدوث الذي ذكره إنَّما هو الحدوث الذاتي فيما يتعلق

(١) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠م، ص١٠٢ ـ ١٠٣.

بالأفلاك وما شاكلها، أمَّا من حيث الزمان فلا تعد عنده حادثة، وكذا الحال مع الأُمور الكونية من حيث النوع لا الأفراد. وعلى هذه الشاكلة كان إخوان الصفا أو الإسماعيليون، حيث يقولون بخلق العالم وإبداعه وأنَّه كائن بعد أن لم يكن، فهو حادث لا قديم[1]. مع أنَّهم يعترفون بالسنخية بين العلَّة والمعلول، ومن ذلك السنخية بين المبدأ الأول ومعلولاته، إذ اعتبروا كغيرهم من الفلاسفة أنَّ العقل هو فعل الله تعالى بذاته وجعلوه مثاله لأنَّه معلول العلَّة الأولى[2].

كما انَّ من دلالات التفرقة بين البرهان الفلسفي والإقناع الشرعي، إنكار الفارابي للمعاد الجسماني وقوله بمفارقة النفس للبدن، دون عودة إليه ولا إلى بدن آخر، مثلما لا يكون لبدن واحد نفسان[3]. وهو الرأي الذي ساد لدى جمهور الفلاسفة وأتباع المشائين.

لكن مع كل ما سبق نجد للفارابي بعض الخروقات لمبدأ التبعية الذي التزم به، وهو المبدأ الذي يجعل من النص الديني تابعاً للبرهان الفلسفي باعتباره لا يفيد التحقيق واليقين. فهو أحياناً يسلم للأقاويل الشرعية رغم انَّها لا تتسق مع القبلية الوجودية، ومن ذلك انَّه خالف التقليد الفلسفي في الموقف من العلم الإلٰهي للجزئيات، معولاً في ذلك على الآية الكريمة: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣]، حيث اعتبر عناية الله تعالى لا تفوت شيئاً من أجزاء العالم، فهي شاملة لجميع الجزئيات، وكل شيء في العالم موضوع بأوفق المواضع وأتقنها.. منتهياً إلى الإقرار بأنَّ الأقاويل الشرعية في هذا الخصوص صحيحة وعلى غاية

---

(١) شهاب الدِّين أبو فراس: رسالة مطالع الشموس في معرفة النُّفوس، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، مقدمة وتحقيق عارف تامر، دار الكشاف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م، ص٣٨. ورسائل الإخوان: ج٣، ص٤٥٢ ـ ٤٥٦.

(٢) رسائل إخوان الصفا: طبعة دار صادر، ج٤، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٣) رسالة الدعاوي القلبية: من رسائل الفارابي، ص١٠.

السداد[1]. وبالتالي أصبح النسق الفارابي مقلوباً رأساً على عقب، إذ أضحى النص أداة البرهان والوصول إلى اليقين بعد أن كان أداة الخيال والتمثيل، وعلى العكس تحولت الفلسفة إلى الظنون والخيالات بعد أن كان بيدها مفتاح البرهان واليقين، فشتان بين اليوم والبارحة!

* * *

ولو انتقلنا إلى ابن سينا فسنرى أنَّه الآخر آل كشيخه الفارابي إلى اعتبار القبلية الوجودية طريقاً فريداً للمعرفة البرهانية، فليس للعينة الدينية وظيفة إلَّا الخطابة التي تفيد إقناع العوام من الناس. فقد ذكر في رسالته المسماة (الأضحوية في أمر المعاد) انَّ في الشرع قانوناً واحداً يرام به خطاب الجمهور وإقناعه بصورة التمثيل والتشبيه الخيالي، ولا تدرك حقيقة الأمر إلَّا بالفلسفة وبراهينها العقلية، فهي الحجَّة دون الشرع. لكن مع هذا أكد بأنَّ ما يقوم به الشرع من وظيفة إقناعية يعد ممَّا لا غنى عنه لتقريب المعنى إلى مدارك الناس الضعيفة. فبهذا المنطق أخذ يبرر مقالة نفي المعاد الجسماني، معتبراً أنَّ ما ذكره القرآن الكريم حول ذلك ما هو إلَّا تشبيهات وتمثيلات لا يستفاد منها حجَّة ولا حقيقة ولا تفصيلاً. بل يرى انَّ على النبي أن يقرر وجه المعاد بالشكل الذي يتصوره الناس وتسكن إليه نفوسهم، فيضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً وتشبيهات يفهمونها ويتصورونها[2]. فلابدَّ إذن من

---

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين: ص١٠٣.

(٢) يقول ابن سينا: «فظاهر من هذا كله أنَّ الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه، مقرباً ما لا يفهمونه إلى أفهامهم، بالتشبيه والتمثيل. ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة. وكيف يكون ظاهر الشرع حجَّة في هذا الباب، ولو فرضنا الأُمور الأخروية روحانية بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير منها، منبهاً بالدلالة عليها، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام، فكيف يكون وجود شيء حجَّة على وجود شيء آخر، ولو لم يكن الشيء الآخر، على الحالة المفروضة، لكان الشيء الأول علة حالته» (أضحوية في أمر المعاد: ص٥٠ وما بعدها. والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص٤٢٣ ـ ٤٢٤).

حمل النصوص والآيات على المجاز خلاف الظاهر، ومن ثم تأويلها بالكشف عن الباطن وفق معيار القبلية الوجودية.

وقد اشتهر ابن سينا بثلاثة اعتقادات اتهم فيها بالخروج عن الإسلام رغم أنَّ الفارابي قد سبقه إليها، وهي؛ إنكاره للمعاد الجسماني ونفيه للعلم الإلٰهي الجزئي وقوله بقدم العالم. فعلى هذه المسائل الثلاث اشتهرت قضية تكفير الفلاسفة من قبل الغزالي[1]. كما انَّها كانت من بين المؤاخذات التي أوردها صدر الحكماء على من سبقه من جمهور الفلاسفة المشائين، كالذي مرَّ علينا بحثها متفرقاً.

* * *

ولو تحولنا إلى فيلسوف آخر كابن طفيل فسنجد أنَّه كسائر الفلاسفة يعول على الأخذ بنظرية المثال والتشبيه، وهو كغيره يعتبر الفيلسوف يعلم ما يعلمه النبي، لكن النبي يتكلم بالأمثال ليقرب المطلوب إلى الأفهام العامة، بينما ينقل الفيلسوف الحقيقة كما هي صراحة من دون تغليف ولا تلبيس[2]. هذا هو ما آلت إليه قصته الإشراقية (حي بن يقظان) والتي اتبع فيها المسلك الذي سار عليه الفلاسفة قبله وعلى رأسهم الشيخ الرئيس. فالقصة تؤكد على أنَّ الحقيقة تظهر مباشرة وبالذوق لأصحاب الكشف والمشاهدة من العرفاء، كذلك تؤكد على أنَّ أصحاب الفلسفة والعقل الكسبي يصلون هم أيضاً إلى المعطى المعرفي أو المفهومي عينه الذي يصل إليه أهل الكشف، في حين إنَّها تنظر إلى رجال الدِّين بأنَّهم الجمهور العام الذين تستهويهم الحجج الخطابية والإقناعية. فهم ليسوا من أصحاب البرهان ولا من أهل العرفان، بل نفوسهم غير مستعدة لأن تتقبل سوى تلك الحجج، وهي ما تقدمه لهم العينة الدينية من الظواهر التي يحتجون

---

(١) تهافت الفلاسفة: ص٣٠٧ ـ ٣٠٨. والمنقذ من الضلال: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٧)، ص٤٢.

(٢) ابن طفيل: رسالة حي بن يقظان، طبعة دار الآفاق الجديدة، ص٧٦ ـ ٧٧.

بها، وهذا ما أدركه بطل القصة (حي بن يقظان) بفطنته، فعلم به وجه الحكمة في كون العينة الدينية ليست مصدراً للبرهان والحقيقة، بل هي مصدر التمثيل والرمز. وهو جوهر ما يؤكد عليه ابن سينا كما في رسالة (الإضحوية في أمر المعاد)، ومن قبله الفارابي، بل وقبلهما الكثير من الإسماعيلية. فهم جميعاً يعتقدون بأنَّ العينة الدينية هي مصدر التمثيل والرمز لا البرهان والحقيقة، وأنَّ وظيفتها هي لأجل مخاطبة الجمهور وإقناعهم، طالما أنَّ نفوسهم لا تتعقل الحقيقة والبرهان.

هكذا فإنَّ أهمية هذه القصة هو أنَّها تعكس التصورات التي يريدها الإشراقيون، حيث يرون وحدة الحقيقة لدى كل من الفلاسفة والعرفاء، حيث الفلاسفة بعقولهم ومفاهيمهم النظرية، والعرفاء بمشاهداتهم وكشوفهم الذوقية. أي الحقيقة التي يصل إليها الفلاسفة عبر الاستدلالات والبراهين المعرفية التي تعتمد على التعليم الكسبي من الصنعة والمقدمات المنطقية، وكذا الحقيقة التي يتذوقها أهل الكشف والمشاهدة بفعل زهدهم عن الدُّنيا وممارسة الرياضات الروحية والتأملات الوجدانية الخاصة.

كما تؤكد القصة أيضاً على طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الحقيقة التي يصلها كل من أصحاب الفلسفة والمشاهدة من جهة، وبين المعطيات الدينية من جهة أخرى، وذلك تبعاً لنظرية المثال والتمثيل، والأخذ بالباطن وحمل الظاهر على التشبيه والتمثيل. وبالتالي التفريق بين ظاهر العينة الدينية وباطنها، فالأول يدركه الجمهور، والثاني يدركه الخواص من أصحاب التأمل الفلسفي وأرباب المشاهدات الروحية. وانَّ هناك حكمة في عدم إظهار الحقائق لعموم الناس عبر التنزيل الديني، وهو أمر يفهمه أصحاب الكشف والمشاهدة اعتماداً على القابليات الضعيفة لأفهام أغلب الناس بمن فيهم رجال الدِّين والفقهاء، وانَّه لا يسعهم غير ما وسعهم، وكل ميسر لما خلق له مثلما جاء في الحديث النبوي. وبالتالي كان يجب على أصحاب التأمل وأهل المشاهدة ستر الحقائق عن

هؤلاء الناس ومعاملتهم بالرفق وإظهار أنَّهم يرون من الاعتقادات مثل ما يراه هؤلاء، ومن ثم الضن بالحقائق والأسرار على كل من هو من غير أهلها. فمهما يكن فإنَّ أغلب الناس ينتفعون من التنزيل الديني في سلوكهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم، وهذه الوظيفة تكفيهم وتسد حاجاتهم الفعلية، رغم انَّهم بعيدون عن إدراك الحقائق الدينية، إذ انَّها لا تنكشف إلَّا لذينك الصنفين من الرجال: الفلاسفة والعرفاء. فهؤلاء هم وحدهم من يفهم سر ما يجري عليهم وعلى غيرهم من العباد، أمَّا رجال الدِّين فليس لهم من الأمر سوى القشر والظاهر[1].

وبحسب هذه المفاهيم كان من الطبيعي أن يوافق ابن طفيل الفلاسفة على القول بنفي المعاد الجسماني[2]، وهو رغم تردده في قضية قدم العالم أو حدوثه من حيث وجود ما يعترض كل منهما من الشُّبهات، إلَّا أنَّه كان ينتهي أحياناً إلى نتيجة قد تكون لديه كشفية ذوقية لا تتعلق بالشُّبهات العارضة، وهي أنَّ العالم قديم كله بسماواته وأرضه وكواكبه بما فيها وما تحتها وما فوقها وما بينها، فكلها قديمة زماناً وإن كانت حادثة ذاتاً[3].

وقد أشار أحياناً إلى أنَّ العالم الإلٰهي وإن كان مستغنياً عن العالم الحسي التابع له كالظل للشخص، إلَّا أنَّه رغم ذلك يستحيل أن يطرأ على وجود هذا العالم الحسي عدم بجملته، وذلك استناداً إلى هذه التبعية[4]. ممَّا يعني انَّه لابدَّ أن يكون قديماً كالعالم الإلٰهي، قدماً بقدم.

* * *

لا أشك في أنَّ ابن رشد يمثل في حدّ ذاته نسيجاً ملوناً وطرازاً خاصاً قد يصعب أن نجد له شبيهاً بين الفلاسفة. وهو وإن أظهر نوعاً من

---

(١) حي بن يقظان: ص٧٦ ـ ٧٧.
(٢) حي بن يقظان: ص٤٨ ـ ٤٩ و٧٤.
(٣) لاحظ الرسالة السابقة: ص٤٤ ـ ٤٥.
(٤) حي بن يقظان: ص٧٠.

التردد إزاء ما تبناه الفلاسفة السابقون حول طبيعة المبدأ الذي يحكم العلاقة بين العينة الدينية والقبلية الوجودية، إلَّا أنَّه رغم هذا كان منساقاً إلى ذلك الاتجاه التقليدي الذي يمثله خط الفارابيين، حيث التسليم بقاعدة «ما في الدِّين مثالات لما في الفلسفة».

فعلى رأي ابن رشد انَّ من الحقائق ما هو خفي يستوجب علمه بالبرهان، وهو أمر لا يطيقه عامة الناس، لذلك فقد ضرب الله لهم أمثال تلك الحقائق وأشباهها، ومن ثم دعاهم إلى التصديق بها، وعليه كان لابدَّ أن يكون في النص ما هو ظاهر وباطن، وفي الناس ما هو عامة وخاصة، فالظاهر عبارة عن تلك الأمثال المقربة للمعاني الباطنة إلى أذهان العامة من الناس. أمَّا الباطن فهو هذه المعاني التي لا تنجلي إلَّا لأهل البرهان من خاصة الناس[1].

وهذا ما دعاه إلى ممارسة التأويل الذي صنفه إلى أربعة أشكال جميعها يقوم على نظرية (التمثيل)، معتبراً أنَّ بعضها ممَّا لا يجوز التصريح بتأويله لغير الراسخين في العلم، وهم الفلاسفة[2].

مع ذلك فابن رشد لا يرى هناك تضاداً بين البرهان الفلسفي والنص الديني، إذ كلاهما عنده حق، ولابدَّ أن يشهد أحدهما للآخر[3]، وكما يقول: «إنَّ الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة.. وهما المصطحبتان بالجوهر والغريزة»[4].

وعنده انَّ الشرائع مأخوذة من (الوحي والعقل)، فكل «شريعة كانت

---

(١) فصل المقال: المطبعة الكاثوليكية، ص٤٣ وما بعدها.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: ص٢٤٩ ـ ٢٥٢.

(٣) فصل المقال: ص٣٥.

(٤) فصل المقال: ص٥٨. وعلى شاكلة هذا القول، قول (أبو زيد البلخي): إنَّ الفلسفة مقاودة ـ مساوقة ـ للشريعة، والشريعة مشاكلة للفلسفة، وانَّ إحداهما أم والأخرى ظئر (الامتاع والمؤانسة: ج٢، ص١٥).

بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلم أنَّه يمكن أن تكون هٰهنا شريعة بالعقل فقط فإنَّه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي»[١].

وعليه اعتبر أنَّه لابدَّ أن يكون كل نبي فيلسوفاً من دون عكس[٢]. وهو ما يبرر القيمومة الفلسفية على النص الديني. وفعلاً أنَّ الفلاسفة عنده هم القيمون الحقيقيون على هذا النص، لذلك يصفهم بأنَّهم أولئك «الذين قيل فيهم إنَّهم ورثة الأنبياء»[٣].

وهذا ما يستوجب الإقرار بعملية تأويل النص عند معارضته للبرهان الفلسفي[٤]. وهي العملية التي رأى فيها أن تكون من اختصاص الفلاسفة دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية[٥]، وذلك باعتبارهم أصحاب القياس البرهاني من بين أشكاله الثلاثة، أحدها يفيد أهل الكلام، وهو الجدل، والآخر هو الخطابة التي اعتبرها من شأن الجمهور الغالب[٦].

ومع انَّ ابن رشد أقر في (تهافت التهافت) بوجود أُمور في الشريعة يستحيل على البرهان العقلي أن ينالها، فلا طريق لإدراكها سوى الوحي والنبوة؛ كالأدعية والصلوات والقرابين وغير ذلك ممَّا لا يعرف إلَّا بالنص، إلَّا أنَّه في كتاب (فصل المقال) أعطى القدرة التامة للعقل في معرفة كافة مكنونات الشرع من الحقائق والتعاليم، والتي منها الرموز

---

(١) تهافت التهافت: ص٥٨٤.
(٢) المصدر السابق: ص٥٨٣.
(٣) المصدر السابق: ص٥٨٤.
(٤) فصل المقال: ص٣٥.
(٥) المصدر السابق: ص٤٥ و٥٢ ـ ٥٣. والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: ص١٣٣ ـ ١٣٤.
(٦) المصدر السابق: ص٥٢ ـ ٥٣.

والأمثال المقربة لأفهام الجمهور، حيث يدركها عقل الفيلسوف خالصة بالحقائق الخفية الباطنية والموقوفة على أهل البرهان خاصة[1].

الأمر الذي أدّى به في بعض المواقف إلى تجاوز ما قد تبناه من الرأي الأرسطي، مثلما هو الحال مع قضية المعاد النفساني وحشر الأجساد كالذي مرَّ معنا. فقد تبنى القول بالمعاد النفساني كالذي عليه الفارابيان، واعتبر أنَّ الشرائع قد اختلفت في كيفية ذكر أحوال هذا المعاد بين التصريح والتلويح والتمثيل بالأُمور المشاهدة الحسية، وكل ذلك بنظره يرجع إلى تفاوت الوحي. لكنَّه فسر علَّة التمثيل بالأُمور الحسية «إمَّا لأنَّ أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوحي الروحاني، وإمَّا لأنَّهم رأوا أنَّ التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً.. وهذه هي حال شريعتنا التي هي الإسلام، في تمثيل هذه الحال». هكذا فهو يقرر بأنَّ التمثيل الحسي في شريعتنا جاء لكونه أتم أفهاماً لعوام الناس وأكثر تحريكاً لنفوسهم اتجاه ما يرد في العالم الآخر أو الغيب، وذلك على خلاف التمثيل الروحي الذي هو أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ذلك العالم. فعلى هذا الرأي انَّ التمثيل بالأُمور الحسية هو أفضل للجمهور من الكشف الصريح عن الحقيقة، لذا فإنَّ القرآن لحرصه على مصلحة البشر قد مثل على السعادة والشقاوة بالأُمور الحسية لتقريبها من أفهام الجمهور[2]. وبالتالي فقد حكم ابن رشد بضرورة تأويل ظاهر الأوصاف الواردة في النص الديني طبقاً لبراهين العقل الفلسفي[3].

على انَّ لابن رشد جوانب أخرى يقترب فيها من ظواهر النصوص

---

(١) المصدر السابق: ص٤٥ ـ ٤٦.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة: ص٢٤٣ ـ ٢٤٥. ولاحظ: تهافت التهافت، ص٢٨٥.

(٣) فصل المقال: ص٤٨.

الدينية، كالذي يظهر في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة). وكدلالة على ذلك حكمه بضرورة تمسك كل من الفيلسوف والمتكلم والرجل العادي بجملة من حقائق الدِّين الأساسية كالآتي:

١ ـ وجود الله تعالى كصانع ومدبر للعالم، حيث اعتبر أنَّ أوفى البراهين عليه هما دليلا الاختراع والعناية اللذان نبَّه عليهما القرآن الكريم في كثير من آياته التي تتعلق بدقة الخلق وغايته.

٢ ـ الوحدانية التي دلَّت عليها الآيات الثلاث: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون: ٩١]، ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢].. وقد اعتبر ابن رشد هذه الآيات أساس جميع الأدلة الفلسفية على التوحيد.

٣ ـ صفات الكمال السبع المسندة إلى الله تعالى بالنص القرآني (العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام)، والتي حاول ابن رشد إثباتها بطريقة الاستنتاجات المنطقية اعتماداً على صفة العلم، وكون العلم يعرف من خلال الدقة الموجودة في المصنوع. والعلم يقتضي الحياة، حيث لا علم بلا حياة، وانَّ الإرادة والقدرة تثبتان من خلال وجود الفاعل العالم، وانَّ السمع والبصر مؤولان عنده إلى صفة العلم بمدركات هاتين الصفتين، وانَّ الكلام يثبت من قيام صفة العلم وصفة القدرة على الاختراع، حيث الكلام ليس أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً ليدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه. لكن البت في كيفيتها غير ممكن، وهذا ما جعله متحفظاً غير منحاز، لا إلى المتكلمين ولا إلى الفلاسفة[1]. بل انَّه نقد كلا من الأشاعرة والمعتزلة حول تحديد الصفات إن كانت زائدة أو متحدة مع الذات، واتخذ موقفاً محتاطاً يتفق مع

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: ص١٥١ وما بعدها.

دلالات النص الديني، فلم يقرر شيئاً بكيفية الاتصاف، واعتبرها من الأُمور الخارجة عن إحاطة الإدراك البشري، لذلك نصح الجمهور بالتمسك في الاعتقاد بوجودها كما وردت عن الوحي من دون تفصيل[1].

ومن دلالات الاحتياط الشرعي لابن رشد، حياده عن إبداء أي نظر إزاء صفة الله الجسمية، فلم يصرح حولها بنفي ولا بإثبات، لكنَّه ذكر بأنَّه نور تبعاً لما جاء في آية النُّور، وما جاء في بعض الأحاديث كما في صحيح مسلم (إنَّ لله حجاباً من نور، لو كشف لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره)، واعتبر التمثيل بالنُّور شديد المناسبة للخالق، وذلك لأنَّ فيه تجتمع خصلتان مناسبتان، إحداهما انَّه محسوس تعجز الأبصار والأفهام عن إدراكه، والأخرى أنَّه ليس بجسم[2].

بل رغم أنَّه يميل إلى نفي الرؤية والجسمية بحسب موقفه السابق، إلَّا أنَّه طبقاً لظواهر بعض الآيات صرَّح بثبوت نسبة الجهة إليه، مع مع رآه من العسر في تفهيم هذا المعنى الذي يفكك بين الجسمية والجهة، خصوصاً أنَّه ليس في الشاهد مثال عليه، وهو بذلك قد استند إلى جملة من النصوص القرآنية كالذي جاء في قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقَّة: ١٧]، وقوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾﴾ [السَّجدَة: ٥]، وقوله أيضاً: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ [المُلك: ١٦][3]. وبذلك قد خالف جميع الفلاسفة، كما خالف تأويلات المعتزلة، وحمل الكثير من آيات الصفات على ظواهرها، ومن ذلك انَّه اعتبر إثبات الجهة واجباً بالشرع والعقل معاً، وانَّ إبطال ذلك هو إبطال للشرائع كافة[4].

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة: ص١٦٧.

(٢) المصدر السابق: ص١٧٤ ـ ١٧٥.

(٣) المصدر السابق: ص١٧٤ ـ ١٧٥.

(٤) المصدر السابق: ص١٧٨.

والملاحظ في جميع المسائل آنفة الذكر انَّ ابن رشد لم يلتزم طريقه كفيلسوف يضع القبلية الوجودية في محل الصدارة لتقويم النص الديني وتأويله كما كان يعلن في السابق. ولا شك انَّ استلهامه الأصالة الشرعية لظواهر النص الديني وعدم الوقوف عند حدود ما يفرضه العقل القبلي من اعتبارات، هو ممَّا لا نجده عند الغير من الفلاسفة الذين سبقوه. وربَّما لهذا الانفتاح يميل البعض إلى اعتباره ممثلاً للإسلام الحقيقي، مع أنَّه بنظر بعض آخر متهم بالإلحاد، كالذي ذهب إليه دي بور، وذلك لاعتقاده بثلاث نظريات فلسفية هي:

١ ـ قوله بقدم العالم المادي والعقول المحركة له.

٢ ـ قوله بحتمية الارتباط بين العلَّة والمعلول في علاقات الكون من غير أن يترك مجالاً للعناية الإلٰهية والمعجزات ونحوها.

٣ ـ قوله بفناء جميع الجزئيات، ممَّا يجعل الخلود الفردي غير ممكن[١].

فشتان بين هذا الاتهام وذاك التقدير، وما أبلغه من تناقض إن دلَّ على شيء فإنَّما يدلُّ على حالة التأرجح التي هي سمة هذا الفيلسوف الألمعي.

وقد يكون ابن رشد يشابه ما عليه صدر المتألهين الشيرازي، لا فقط من حيث موقف الآخرين إزاء ما يمثله انتماؤه الديني، حيث يجعله الكثير في مصاف القديسين وانَّه يعطي الرؤية الإسلامية الحقة، وبالتالي فهو يمثل الإسلام الحقيقي، أو على العكس حيث يذهب البعض إلى أنَّه غنوصي باطني غير ملتزم بالعقيدة الدينية وعلى رأسها مسألة التوحيد[٢].. بل أيضاً

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٣٩٤.

(٢) فمن ذلك ما جاء من فتوى لطائفة من الإمامية تحكم بكفره، وانَّ البعض وصف شرحه لأصول الكافي بقوله: «شروح الكافي كثيرة جليلة قدراً، وأول من شرحه بالكفر صدرا هذا» (محمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، ج٤، ص١١٨).

من جهة ما يشتركان به من توافقات وتشابهات عديدة دون أن تمحي الطراز الخاص لكل منهما. فكلاهما له محاولات مخلصة للجمع بين العينتين الوجودية والدينية، وكلاهما قائلان بوحدة الوجود، كذلك اتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النُّفوس ورجوعها إلى الاتحاد بالعقل الفعَّال، مع بعض الاختلاف. كذلك فإنَّه لا يوجد غيرهما ـ من الفلاسفة ـ من يقر بوجود الكثرة الإجمالية في وحدة الذات وتفسير العلم الإلٰهي على أساسها.

إضافة إلى ما ذكرناه سابقاً بخصوص نظرية الفيض والصدور، وكيف أنَّهما اتفقا على كون العالم جملة واحدة قد صدر عن الواحد الحق، وبالتالي فإنَّ الصادر عندهما هو الواحد الكثير، وانَّ هذا الصادر له قوَّة روحية تربط بين جميع أجزاء الموجودات الممكنة والتي عنها كان وجودها، حيث أنَّها تسري في الكل سرياناً واحداً، وانَّها على وحدتها تتنوع بحسب ما عليه طبائع الموجودات، فتكون في القديم قديماً وفي الحادث حادثاً وفي العقل عقلاً وفي الجسم جسماً، وأنَّه مفارق مع كل مفارق، وملابس للمادة مع كل مادة، فهو مفارق وملابس؛ كل بحسب رتبته الخاصة في سلسلة الوجود، ولولا حضوره فيها بنحو ما من الأنحاء ما كان لها من أثر ولا وجود. فهذه القوَّة السارية التي أكد عليها ابن رشد[1]؛ هي ذاتها التي تحدث عنها صدر المتألهين كوجود منبسط يطلق عليه العقل الأول والنفس الرحماني والحق المخلوق به، فهو أصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين؛ كل حسب رتبته[2].

كذلك فإنَّ الوجود هو واحد لدى كلا الفيلسوفين، لكنَّه متعدد الرتب، حيث للشيء الواحد أطوار ومراتب من الوجود بعضها أشرف من

---

(١) تهافت التهافت: ص٢٢٩ ـ ٢٣١ و٤٢٠.

(٢) شرح رسالة المشاعر: ص١٧٧ ـ ١٨٠.

البعض الآخر، كما هو معلوم من أمر النفس من حيث تكاثر أطوارها مع أنَّها شيء واحد. ومن ذلك ما يظهر في اللون من مراتب وجودية في المادة والحس والخيال والعقل وأخيراً في ذات الحق وهو أشرفها جميعاً[١].

فمثل هذه المراتب للون التي تحدث عنها ابن رشد هي ذاتها تشابه ما تحدث عن صدر المتألهين في مراتب النُّور، والتي عليها يمكن تبرير نظرية المشاكلة الجديدة في العلاقة مع العينة الدينية وذلك تبعاً للمدلول القبلي من التبرير، مثلما سيمر علينا ذكره فيما بعد. كذلك فإنَّ ابن رشد يصل من خلال هذه الرتب، المتفاوتة في الكمال للموجود الواحد، إلى ذات ما يصل إليه رؤساء الصوفية ـ ومن بعدهم صدر المتألهين ـ من أنَّ المبدأ الأول هو عبارة عن الموجودات كلها، وهو معنى قولهم (لا هو إلَّا هو)، معتبراً انَّ هذا الاعتقاد هو من علم الراسخين في العلم الذي ينبغي أن يضن به على كل من هو ليس من أهله[٢].

ذلك هو الأثر العظيم الذي خلقه ابن رشد ومن سبقه من الفلاسفة لأحفادهم المتأخرين من أمثال صدر المتألهين، فهل يبقى بعد ذلك من يقول بذهاب الفلسفة مع رحيل ابن رشد؟!

ومع هذه التشابهات، فإنَّ ما حاوله ابن رشد في تنازلاته الفلسفية للدفاع عن الوحي أحياناً، وكذلك تنازلاته الدينية للدفاع عن الفلسفة أحياناً أخرى، جعلت منه نسيجاً ملوناً يختلف نوعاً عن الطراز الخاص لصدر الحكماء الذي حاول الجمع بين القطبين بكل ما يملك من وسيلة، ظناً منه انَّه بذلك يوفق بين العينتين، الأمر الذي أدَّى به إلى التلفيق والترقيع من دون اكتراث بالخصومة والتضاد بينهما. وهو وإن كان قد ذم

---

(١) تهافت التهافت: ص٢٢٨.

(٢) تهافت التهافت: ص٤٦٣.

في بعض المواقف كلا من التفلسف والتصوف، لكنَّه لا يقصد بذلك إلَّا الطرق التي لا تنهج طريقه في التوفيق بين العينتين الحكمة والشريعة، ولا تنسج نسبجه في تطريز الجمع بينهما.

وهو بخلاف ابن رشد إذ أراد أن يقدم الكتاب والسُّنَّة على التفلسف، كانت شريعته عبارة عن فلسفة، وفلسفته عبارة عن شريعة. لكن من حيث تحليل الموقف يمكن القول إنَّه حاول أن يجعل من العينة الدينية متفقة مع القبلية الوجودية لا العكس. وقد اقتضاه هذا الأمر أن يحور في بعض مضامين هذه القبلية التي ورثها عن المتقدمين ليجعلها أكثر طوعاً ومرونة في جمعها مع العينة الدينية كالذي سيمر معنا. مع هذا يظل انَّ الثابت لديه هو الروح الوجودية وأصلها المولد.

في حين كان ابن رشد لا يعمل على تحوير القبلية الوجودية عندما يأخذ بالعينة الدينية المعارضة، بل هو إمَّا أن يعمل على تأويل هذه العينة لصالح تلك القبلية، أو أنَّه يأخذ بهما كأمرين متوازيين بلا نقطة مشتركة تجمع بينهما. لكنَّه في الغالب ينحو باتجاه القبلية الوجودية وأصلها المولد. وبالتالي فإنَّ هذه الطريقة لا تسعى إلى إيجاد نزعة توفيقية بين العينتين، وذلك على خلاف الحال الذي سعت إليه طريقة صدر المتألهين، رغم ما تورطت به من صور التلفيق التي لاحت حتى تلك التي أراد لها أن تكون توفيقية وسطية.

المنهج التوفيقي:

لم يكن الخطر الذي تنذر به نظرية المثال والتمثيل أمراً هيناً، إذ كانت ترمي في نتائجها إلى مصادرة العينة الدينية واستئصالها لتحل محلها القبلية الوجودية. فالقضايا الغيبية التي تبشر بها العينة الدينية تحولت بتلك النظرية إلى أُمور مجازية تفيد التشبيه. ونعلم ما لهذا الأمر من أثر يفضي إلى عدم إمكان الاحتجاج بالنص، وانَّ عيناته تظل باطنية كامنة لا يمكن الفصح عنها إلَّا بلسان العقل الوجودي.

ولم تكن مسألة البعث الجسماني على صورتها التقليدية التي استمرت قروناً عديدة من الجدل؛ مشكلة فارغة، بل ولا انَّها مجرد مشكلة ميتافيزيقية فحسب، فمن حيث الجوهر والأساس كانت مصدراً لإثارة الحوار المتعلق بطبيعة النص إن كان يمكنه أن يعلن الحقائق ظاهرة من غير حجب وتغليف، أم انَّه يستبطن أفكاراً دفينة وحقائق خفية. هكذا توحي لنا رسالة ابن سينا (الإضحوية في أمر المعاد)، وهي الرسالة التي قرن فيها تلك المشكلة مع الموقف المتعلق بطبيعة النص الديني بأسره، وهو الموقف الرافض لأن يكون هذا النص حجَّة معرفية في كشف الحقائق، وعلى رأسها الحقائق الغيبية. وهكذا كانت قصة (حي بن يقظان) في دلالتها وروحها.

إذن لم تبت المشكلة ميتافيزيقية انطولوجية بقدر ما كانت تضمره من منهج للتعامل المعرفي، فبأي طريق يمكن أن نتعامل مع العينة الدينية، هل نتعامل معها بحسب حرفية النص، أم بتحريفه واستئصال ظاهره للوصول إلى الباطن عبر الحفر المعرفي من خلال أداة العقل الفلسفي الوجودي؟

ومن المهم أن نفهم انَّ هذه المشكلة لم تصادف التفكير الإسلامي وحده، بل لاحت غيره من الأديان الأخرى. ففي العصور الوسطى من الفكر الديني نرى هناك مواقف متعددة؛ بعض يناصر العقل على حساب النص، وبعض آخر يفعل العكس، كما انَّ هناك اتجاهات أخرى تتفاوت بين هذين القطبين. فقد كان أوغسطين (المتوفى سنة ٤٣٠م) من أنصار مقولة (آمن كي تتعقل)، وهو يطبقها حتى بالنسبة إلى وجود الله تعالى، رغم انَّه يعد الدليل العقلي على وجوده له قيمة ذاتية، لهذا كان يصرح بأنَّ الفلاسفة قد عرفوا الله من دون توسط الإيمان[١].

وهناك اتجاه آخر ليهوذا البكار يشابه ما عليه الاتجاه السلفي في

---

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط: مصدر سابق، ص٢٦.

اعتبار العقل خادماً للكتاب وخاضعاً له بالكلية، رافضاً بذلك التفاسير المجازية وآخذ بما يظهره النص من معاني حرفية بناء على سلطة الكتاب وحده من غير تأويل ولا تسلط خارجي[١].

في حين نجد عند أريجنا (المتوفى سنة ٨٧٧م) انَّ كلا من العقل الفلسفي واللاهوت الديني صادر عن الحكمة الإلٰهية، فلا تمايز ولا تعارض بينهما، وكما يقول: الفلسفة الحقة هي الدِّين الحق، والدِّين الحق هي الفلسفة الحقة. لهذا فإنَّه يمد سلطان العقل الفلسفي إلى موضوع الإيمان بأكمله، ويعتبر معاني الكتاب المقدَّس متعددة تعدد ألوان ذيل الطاووس، ممَّا يعني انَّ لنا أن نختار المعنى الملائم، بل ولنا أن نأول النص أسوة بالآباء[٢].

وله في ذلك كلمة شهيرة يقول فيها: «لا يدخل أحد السَّماء ما لم يكن ذلك عن طريق الفلسفة»[٣]. كما انَّ ابيلار (المتوفى سنة ١١٤٢م) كان يعلم طلبته الثقة بالعقل وقدرته على حل تناقضات الإيمان والمعتقد، وعنده انَّ الحقيقة واحدة وانَّ وحدتها بديهية، وكما يقول: إنَّ «الحقيقة التي تبحث عن نفسها لا أعداء لها»[٤]، على ذلك رأى ضرورة التعاون بين الفلسفة والدِّين، فعنده انَّ العقل الفلسفي ينفع في رفع اللاهوت الديني إلى مقام العلم، وانَّه وإن كان لا يستطيع البرهنة على الأسرار، إلَّا أنَّ باستطاعته أن يقربها إلى الفهم بضروب من التشبيه والتمثيل[٥].

---

(١) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر (قضايا معاصرة/٢)، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م، ص٧٩.

(٢) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط: ص٧٣.

(٣) جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، ترجمة علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدِّين، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ص٦٠.

(٤) توبي أ. هف: فجر العلم الحديث، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، عدد (٢٦٠)، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ص١٦٤.

(٥) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط: ص١٠٣ ـ ١٠٤.

وتأكيداً لمبدأ التوسط والتعاون الذي يقترحه ابيلار فإنَّه يعترف «انَّه لا يريد أن يكون فيلسوفاً إن عنى ذلك أنَّه يصطدم بالقديس بولس، ولا أن يكون أرسطياً إن عنى ذلك قطيعته مع المسيح»[١].

أمَّا الحال مع دي ليل (المتوفى سنة ١٢٠٣م) فقد اعتبر الحجَّة النقلية ليست قاطعة ملزمة، فلا محيص من الاستعانة بالحجَّة العقلية[٢].

وأيضاً فإنَّ القديس البرت الأكبر (المتوفى سنة ١٢٨٠م) كان يعتبر القضايا اللاهوتية لا تتفق في مبادئها مع القبليات العقلية الفلسفية. فاللاهوت عنده قائم على الوحي فحسب، والعقل الفلسفي مستقل عنه، وبالتالي فإنَّه لا يمكن أن يكون هذا الأخير حقلاً لإثبات المسائل اللاهوتية فيه، أو انَّه مسرح للفاعلية اللاهوتية، وإن كان على رأيه أنَّ العكس ممكن، بل هو محتم، حيث لا غنى عن العقل الفلسفي في معالجة اللاهوت الديني، وذلك كي يمكن تفهمه قدر الإمكان[٣].

لكن أبرز موقف ظهر على هذا الصعيد هو موقف الفيلسوف موسى بن ميمون (المتوفى سنة ١٢٠٤م) والذي امتاز بأنَّه لا يحتفظ بحرفية النص في الكتاب المقدَّس، بل يسمح بتأويله بحسب ما يفرضه العقل الفلسفي من اعتبارات، إذ اعتقد أنَّ لكل نص معان عديدة متعارضة، يكون أصوبها ذلك الذي يتفق مع منطق العقل، وذلك فيما لو لم يكن هناك تعارض بين العقل ونفس النص، أمَّا حينما يحصل بينهما تعارض فمآل الأمر إلى تأويل الأخير. وفي جميع الأحوال انَّ حقائق الوحي عنده تكون قاصرة على الفلاسفة فقط دون أن يجد مجالاً ممكناً لتفسير الكتاب بالكتاب. وقد وجد هذا الاتجاه رفضاً من قبل بعض الفلاسفة المحدثين، حيث انبرى له اسبينوزا (المتوفى سنة ١٦٧٧م) بالنقد. فعلى رأيه أنَّ تلك

---

(١) فجر العلم الحديث: ص١٦٤.

(٢) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط: ص١٠٩.

(٣) فجر العلم الحديث: ص١٦٤.

النظرية تقتضي وجود أشياء كثرة لا يمكن معرفتها بالنُّور الفطري، لهذا فإنَّه لا يرى اللاهوت الديني خادماً وتابعاً للعقل الفلسفي، وكذا لا يرى العكس صحيحاً أيضاً، فلكل ساحته وميدانه، وساحة العقل الحكمة، وميدان اللاهوت الإيمان الصادق والطاعة[1]. وهو اتجاه يذكرنا بذلك الذي لجأ إليه أبو سليمان المنطقي كما مرَّ معنا سابقاً.

أمَّا من حيث الموقف من العلاقة بين العينتين الوجودية والدينية داخل الفكر الإسلامي؛ فالملاحظ انَّ نظرية التمثيل التي تحدثنا عنها لم تتمكن من الدوام والبقاء في عقول الفلاسفة المسلمين. فقد تحولت هذه النظرية إلى صيغة أخرى أشد نسقاً واتساقاً، وأكثر تقولباً واقتراباً من كلا القطبين: النص كما هو ظاهر، والقبلية الوجودية كما هي باطن، فكانت حلاً وسطاً بين الطرفين «المتخاصمين»، كالذي نجده لدى ما قدمه الغزالي ومن بعده صدر المتألهين، وذلك حسب ما أطلقنا عليه (المبنى الفلسفي). كما ظهرت صورة توفيقية أخرى تجمع بين العينتين، حيث انَّها تأخذ بظاهر النص وتعمل على تفسيره تبعاً للقبلية الوجودية، وذلك وفق ما أطلقنا عليه (المبنى العرفاني) كالذي عليه ابن عربي وأتباعه من العرفاء.

إذن علينا أن نتحدث أولاً عن المبنى الفلسفي للتوفيق في العلاقة بين العينتين الوجودية والدينية، وبعد ذلك نتبعه بالحديث عن المبنى العرفاني لهذا التوفيق.

١ ـ المبنى الفلسفي:

لنعد إلى مسألة البعث الجسماني وكيف كان الفلاسفة التقليديون مضطرين إلى إنكاره بحجَّة أنَّ عالم الأرواح والرجوع إلى الله لا تتزاحم بوجود بدن عنصري مآله التغير والفناء. فلا شك انَّ هذه الحجَّة تستند إلى ما تفرضه القبلية الوجودية من اعتبارات تتعلق بطبيعة مراتب الوجود تبعاً

---

(١) في الفكر الغربي المعاصر: ص٧٢ و٨٠.

لمنطق السنخية، وذلك من حيث إقرار رجوع كل شيء إلى أصله، وانَّ البداية كالنهاية، حيث مثلما تتنزل النُفورس والأرواح مجردة عن المادة والجسمية فإنَّها تعود كذلك من غير إضافة عرضية زائدة. وبالتالي كان لابدَّ من إلباس العينة الدينية لباس المجاز في تصوير المعاد الجسماني، وانَّه لا يعدو أن يكون معاداً خيالياً يدور مداره ضمن لفائف النفس البشرية كالذي يحدث في عالم الرؤية والمنام.

فعلى أنقاض هذه الفكرة التي حولت العينة الدينية إلى حقيقة مجازية لا قيمة لها من الناحية المعرفية؛ جاءت أطروحة السهروردي الفلسفية في المثل المنفصلة الخارجية كي تعيد لتلك العينة مكانتها في إبراز الحقائق والكشف المعرفي. فأهم ما تتصف به هذه المثل هو انَّها ليست حالة في قوام مادي، كما انَّها ليست خيالات نفسية مثلما تصورها نظرية الفارابيين وأتباعهما، إنَّما لها ميدانها المنفصل عن النفس، فهي مثل خارجية وليست متصلة ضمن قوام العالم الداخلي للنفس. أي انَّ لها عالماً وسيطاً له شبه بالعالمين العقلي من جهة والجسماني من جهة أخرى، فهو روحاني مجرد كالعقل، ومحسوس مقداري كالجسم، وانَّه سمي بعالم المثال أو المثل لاشتماله على صور ما في العالم الجسماني، كما سمي بالخيال المنفصل باعتباره منفصلاً عن النفس التي عالمها هو عالم الخيال المتصل، وقيل إنَّ هذه التسمية جاءت لانفصال هذا العالم عن المادة كالذي ذهب إليه القيصري[١].

مهما يكن فإنَّه بهذا المعنى تكون نظرية السهروردي قد أعادت بعض الشيء ما للعينة الدينية من اعتبارات الحقيقة المعرفية التي لا تقوم على التمثيل والتشبيه، وهي الحلقة المفقودة في نظرية التمثيل السابقة. ذلك انَّه لم تعد الأوصاف الواردة حول المعاد الجسماني في تلك العينة رموزاً

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٧٧.

تشبيهية لأُمور غير حقيقية، بل انَّها ظواهر ترمز للكشف عن حقائق علوية مصدقة بحسب ما عليه القبلية الوجودية. الأمر الذي يجعل الوصف الديني ليس بحاجة لحمله على المجاز وتأويله.

مع هذا فإنَّ هذه الأطروحة لم تكتمل حلقاتها إلَّا على يد صدر المتألهين، ذلك انَّ عيبها حسب نظر هذا الفيلسوف انَّها لم تقر بكون تلك المثل الجسمانية المعلقة هي عين هذه الأجسام أو الأفراد التي في الدُّنيا، وإنَّما هي أمثال لها، فكان تسديد هذه الثغرة على يد هذا الحكيم، فكما سبق أن علمنا أنَّه يعتقد بأنَّ أبدان الآخرة عبارة عن مثل معلقة ومنفصلة عن عالم النفس الداخلي، في الوقت الذي تمثل عين تلك الأبدان في الدُّنيا، حيث أخذت بتطورها وحركتها الجوهرية الوجودية إلى كمالها النهائي في الوجود الجسماني المثالي. فالشيء الثابت فيها يتمثل بالصورة، والشيء المتغير فيها يتمثل بالمادة، لذا فإنَّ المثل الأخروية هي عين الأبدان الدنيوية من حيث الصورة لا المادة.

وعلى هذه الشاكلة هناك مشكلة أخرى كانت مداراً للحوار والجدل بين العقليين ـ ومنهم الفلاسفة ـ وخصومهم من البيانيين، وهي ما تعرف بمشكلة الصفات الإلٰهية، كالسمع والبصر والغضب والضحك والفرح والاستواء والاستهزاء والمكر والتعجب والمجيء والهرولة واليد والقدم والعين والوجه، وما إلى ذلك من أوصاف مذكورة في القرآن والحديث.

ومعلوم انَّ الجدل حول هذه المشكلة استمر قروناً طال بها ذلك الذي حدث مع مشكلة البعث الجسماني. فإذا كان موقف الفلاسفة التقليديين من هذه الأوصاف أو الصفات هو التأويل بحملها على المجاز، وأحياناً الإنكار عندما يكون النص رواية وحديثاً، فإنَّ ما قدمته الأطروحة الجديدة شيئاً يختلف عن ذلك كلياً، إذ انَّها لم تجد نفسها مضطرة إلى مثل هذه الممارسات من إنكار تلك الأوصاف أو تأويلها، فعلى العكس رأت أنَّ النصوص حول تلك الأوصاف تدعم ما تريد تثبيته بحسب منطق

السنخية أو القبلية الوجودية، وهو همزة الوصل الذي عانق فيه العرفاء والفلاسفة الجدد أصحاب الحديث والبيان. ذلك انَّ عوالم الوجود بحسب القبلية الوجودية متطابقة، بعضها من سنخ البعض الآخر، وبالتالي فما من صفة نراها في عالمنا السفلي هذا إلَّا وهي موجودة في العالم العلوي ـ وكذا الإلٰهي ـ بأبهى وأجمل صورة. وبعبارة أخرى انَّ لتلك الأوصاف مراتب وجودية بعضها له ذلك الشأن الرفيع كما هو في عالم الإله، والذي على سنخ ظهر ما نراه من صفات الخلق في عالمنا الأرضي، رغم البون الشاسع بين العالمين، ممَّا يجعل العالم الإلٰهي لا مثيل له ولا نظير. وبالتالي فمثلما انَّ هذا العالم يحمل تلك الأوصاف التي هي من نفس حقيقة الأوصاف الخلقية، إلَّا أنَّه يظل ليس كمثله شيء، مثلما جاء في بعض الآيات من وصف الذات الإلٰهية.

هكذا فإنَّ باستطاعة الأطروحة الجديدة أن تحل مشكلة التعارض في النصوص المتعلقة بالعالم العلوي. فشتان بين قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وكذا ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وبين قول الحق: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفجر: ٢٢]، ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]... الخ[1].

فما أبلغ هذا التعارض بين هذين الصنفين من الآيات، الأمر الذي حدا بأصحاب السلف من المحدثين أن لا يفرطوا في شيء من تلك الآيات، إذ شعروا أنَّ المنطق يفرض عليهم أن لا يفوتوا بعض الآيات لحساب البعض

---

(١) مع هذا فإنَّ من الصعب تطبيق طريقة الغزالي في المشاكلة على ما ورد لبعض الصفات الإلٰهية كمعاني اليد الإلٰهية، حيث لا تخضع إلى ذلك المقياس، إذ جاءت بمعنى القدرة وبمعنى النعمة وبمعنى الملك والسلطة وبمعنى الحضور، كما في قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٨٣﴾ [يس: ٨٣]، ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: ١].

الآخر، وليس ذلك ممكناً إلّا بالعمل على الأخذ بجميع ظواهر تلك الآيات المتعارضة. هكذا أوحى لهم منطق التعامل مع الآيات، حتى توصلوا إلى فكرة كون الحق لا يخلو من ذهاب ومجيء وعلو وارتفاع ويد واستواء وفرح وتعجب ومكر واستهزاء. . .الخ، ولكن من غير مثيل لا شبيه لصراحة قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١].

وكذا هو الحال مع اتجاه الأطروحة الجديدة للرؤية الوجودية، فوجود عوالم متناسقة ومتشاكلة في الوجود يسر العمل على التفسير الحرفي للآيات من دون حاجة للمجاز والتأويل، فلماذا لا يكون لله تعالى ذهاب ومجيء واستواء وعلو ويد وقدم وعين ووجه. . .الخ، كما ويتصف في الحال ذاته بأنَّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، حيث فيه نفي للمثل لا المثال، وشتان بين الأمرين.

واعتماداً على هذا المنطق تمسك هذا الاتجاه بالآيات التي ظاهرها التشبيه ونهى عن تأويلها، كقوله تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ [البقرة: ١١٥]، ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦]، ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾ [الجن: ٢٨]، ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[الحديد: ٣]، ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [الواقعة: ٨٥]، ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٠٩]، ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ١٧]، ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: ١١٥][(١)]. فقد حملت هذه الآيات على ظاهرها بلا تأويل.

إذن يمكن القول إنَّ الأطروحة الجديدة للمبنى الفلسفي كانت

---

(١) إيقاظ النائمين: ص١٨. ومفاتيح الغيب: ص٨٣.

تستهدف جعل الأوصاف الدينية حقة لا تحتاج إلى تحريف النص وحمله على المجاز والتشبيه. فالفهم عندها قائم بحسب هذه الأوصاف الظاهرة التي يدلُّ عليها اللفظ الحرفي مثلما هو متبع لدى أهل البيان وأصحاب الظاهر. أو يمكن القول إنَّ هذه النتيجة هي على غرار تلك التي توصل إليها المحدثون وأهل السلف ومن والاهم رغم بعض جوانب الاختلاف، كما هو الحال مع الإمام أحمد بن حنبل وأبي الحسن الأشعري وابن تيمية وابن القيم الجوزية وغيرهم. فهؤلاء جميعاً مقرون بأنَّ للحق تلك الأوصاف وإن كانت غير معلومة الكيف تبعاً لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١][(١)].

وعلى العموم يمكن القول إنَّ الاتجاه الجديد يكاد يصل إلى نفس منطق المحدثين، كالذي صرَّح به صدر المتألهين من حيث انطباق القبلية الوجودية على ظواهر القرآن والحديث، فقد ذكر بلسان العرفاء أنَّهم قالوا «نحن إذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على ميزان القرآن والحديث، وجدناها منطبقة على ظواهر مدلولاتها، من دون تأمل، فعلمنا انَّها الحق بلا شبهة وريب، ولما كانت تأويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقة الحاصلة لنا من الرياضات الشرعية والمجاهدات الدينية طرحناها وحملنا الآيات والأحاديث على مدلولها الظاهري ومفهومها الأول، كما هو المعتبر عند أئمة الحديث وعلماء الأصول والفقه، لا على وجه يستلزم التشبيه والنقص والتجسيم في الحق تعالى وصفاته الإلٰهية.. وأكثر المحققين بل جميعهم قائلون بأنَّ ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق، وإن كانت لها مفهومات

---

(١) لاحظ: (أبو الحسن الأشعري): الابانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص١٥ ـ ١٦ و٦٩ ـ ٨٤. وابن تيمية: الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ص٢٩. ومحمد بن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام ١٣، مصر، ص١٦ ـ ١٩.

وتأويلات أخر غير ما هو الظاهر منها، كما وقع في كلامه ﷺ: (إنَّ للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً)، ولولم تكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولى من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس، بل كان نزولها على ذلك التقدير في باب فهوم متشابهات»[1].

إذن بحسب منطق السنخية أو القبلية الوجودية يستلزم أن تكون عوالم الوجود متطابقة ومتشاكلة، وبالتالي كان من السهل فهم تفسير ما يتعلق بعالم الغيب الموصوف في النصوص الدينية تبعاً لهذا التشاكل والتسانخ، حيث ما من شيء محسوس في الطبيعة يذكره النص الديني ـ كالقرآن الكريم ـ إلَّا ويكون إشعاراً لما موجود في الآخرة والعالم الإلٰهي تبعاً لمشاكلات الوجود ومشابهاته. وهو الأسلوب الذي استخدمه الغزالي في (القسطاس المستقيم) وأقره صدر المتألهين بالاعتراف والتأييد[2]، فوفق في تطبيقه بحيث يرضي ما عليه أصحاب الفلسفة والذوق، وما عليه أصحاب السلف والحديث، ممَّا يفضي إلى أن تكون النتيجة بين مذهب الفلاسفة العرفاء وبين مذهب السلف المحدثين متقاربة إلى حد كبير، رغم ما بينهما من عداء وتضاد يجعل الصلح بينهما غير ممكن.

هكذا نحن أمام نظرية استطاعت أن تقضي على نظرية المثال والتمثيل. وهي نظرية نادى لها الغزالي في عدد من كتبه، وتتصف بأنَّها تتطابق مع القبلية الوجودية، إذ تفيد بأنَّ هناك عوالم متشابهة بعضها يفوق البعض الآخر من حيث الكمال، وكل ما يذكره الشرع من أشياء كالنُّور والميزان والعين واليد والتردد والاستهزاء وغير ذلك، فإنَّ لها حقائق متطابقة ومختلفة في الكمال. لهذا فنحن نطلق على هذه الأطروحة (نظرية

(١) إيقاظ النائمين: ص١٦ ـ ١٧. والأسفار: ج٢، ص٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ص٩٧ ـ ٩٨. وتفسير صدر المتألهين: ج١، ص١٧٢.

المشاكلة)، وذلك لأنَّها تستند في آليات فهمها للنص الديني تبعاً للتصورات القبلية الخاصة في المشاكلات الوجودية كما يقرها الأصل المولد أو السنخية.

فمثلاً انَّ إطلاق النُّور على الحق تعالى، كما في آية النُّور، هو إطلاق حقيقي كما يصرح بذلك صدر المتألهين، لا بمعنى أنَّ الحق هو هذا النُّور الحسي، ذلك انَّ النُّور المحسوس إنَّما يطلق عليه هذا اللفظ لكونه ظاهراً بذاته ومظهراً لغيره، أمَّا خصوص كونه محسوساً وأنَّه مظهراً للمبصرات فليس له دخالة في معنى لفظ (النُّور) بإطلاق، وذلك لكون أحد مصاديق هذا اللفظ. لذلك سبق للشهرزوري في رسالته للنفس ان اعتبر نور الشَّمس مثالاً حقيقياً للنور الربوبي الإلٰهي[1]. وبالتالي فإنَّ من مصاديق (النُّور) هو الحق، باعتبار أنَّه ظاهر بذاته ومظهر لغيره من الموجودات جميعاً، وهو الأمر الذي يبرر ما أطلقه الإشراقيون عليه بنور الأنوار، وانَّ المجردات العقلية التالية عنه هي أنوار محضة متحدة في الحقيقة ومختلفة في الشدة والضعف والكمال والنقص، حيث تتسلسل هذه الأنوار وتنتهي في شدتها إلى أعلى درجة، تلك التي يطلق عليها نور الأنوار، وبالتالي فهي تمثل لمعان هذا النُّور، كما وتنتهي من حيث الضعف والنقصان إلى هذا النُّور المحسوس المفتقر للأجسام[2].

إذن انَّ النُّور متفاوت في الكمال والنقص، ومتدرج في الشدة والضعف، وإطلاقه على الذوات النورية على سبيل التشكيك[3]. فهو من هذه الناحية لا يختلف عن الوجود، حيث انَّه هو الآخر يطلق على ذات الحق، وانَّه ظاهر وموجود بذاته ومظهر وموجد لغيره، كما انَّه متفاوت في الشدة والضعف، ويتصف بصفة التشكيك على ما يراه ذلك الحكيم. ولا شك انَّ استخدام

---

(١) أسرار الشريعة: ص٢٠٨.

(٢) شواكل الحور في شرح هياكل النُّور: ص١٥٠.

(٣) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٥، ص٣٣٦.

النُّور والوجود لدى الإشراقيين يكاد يكون استخداماً واحداً من غير اختلاف، وكأنَّ أحدهما مشتق من الآخر، أو أنَّ أحدهما يرادف الآخر، رغم انَّ الوجود له معنى كوني، وانَّ النُّور له معنى الذات والماهية، أو أنَّه من جنس الطبائع للأشياء، كالذي اطلعنا عليه خلال الفصل الأول.

ومثل آخر يرد في هذا الصدد لفظة الماء، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]، فالماء ـ هنا ـ يعد ماء صورياً حقيقياً، ويعنى به ماء الحياة الساري في جميع الموجودات، سريان الماء أو الروح في الأجسام، مثلما يمكن استظهاره في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، فالماء هو كناية عن الحياة السارية في كل شيء من الممكنات الموجودة[١]. وعند البعض انَّ هذا الماء هو ماء الوجود وسر الحق المعبود، وذلك باعتبار أنَّه لا يمكن أن يكون الماء المحسوس الذي نشربه هو سبب كل شيء حي مع أنَّه أحد العناصر الأربعة المتكونة في عالم ما تحت القمر، فكيف يمكن أن يكون مصدر تكون حياة الموجودات وفيها من العوالي العقلية والنفسية والفلكية الحية؟ فلو أخذنا بهذا الفرض لكان ذلك يتناقض مع حقائق الوجود ومراتبه، وبالتالي لابدَّ أن يقصد منه معنى الوجود باعتباره أشمل عنصر يسعه أن يكون علَّة لتكوين حياة الموجودات بأسرها[٢]. ولدى العارف الآملي: أنَّ المقصود من هذا الماء هو الهوية الإلٰهية والحقيقة الإنسانية والعلوم الحقيقية التي بها حياة كل شيء وقيامه[٣].

كذلك فإنَّه بصدد الحديث الذي يتضمن تسليط تسعة وتسعين تنيناً على الكافر في عذاب القبر[٤]، رأى الغزالي انَّ هذا التنين مغروز في روح الكافر

---

(١) جامع الأسرار: ص٥٩.

(٢) كاظم الرشتي: شرح آية الكرسي، ص٥.

(٣) جامع الأسرار: ص٥٢٣.

(٤) إذ روي عن النبي ﷺ قوله: «عذاب الكافر في قبره يسلط عليه تسعة وتسعون تنيناً، هل تدرون ما التنين، تسعة وتسعون حية ولكل حية تسعة رؤوس يخدشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه =

في حياته وإن لم يشعر بعد بآلامه ولدغه؛ لخدر كان فيه بسبب غلبة الشهوات، فيظهر فعله عند الممات، وانَّ هذا التنين عبارة عن مركب لصفات الكافر، وعدد رؤوسه بعدد ما يتشعب عن حب الدُّنيا من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد والمكر والخداع وغيرها.. حيث انَّ لها أصولاً معدودة ثم تتشعب منها فروع معدودة، فتنقسم الفروع إلى أقسام لتكون بذلك العدد، فتلك الصفات بأعيانها هي المهلكات، وهي بأعيانها تنقلب عقارب وحيات بحسب المناسبة، وبالتالي فإنَّ كل ما يتعلق بالآخرة هو من عالم الملكوت. فمثل هذه الأخبار عند الغزالي لها ظواهر صحيحة وأسرار خفية ولكنَّها عند أرباب البصائر واضحة، ومن لم تنكشف له حقائقها فلا ينبغي أن ينكر ظواهرها[1]. أو كما يقول: «لا تتوقف في الإيمان به صريحاً من غير تأويل، ولا تحمله على الاستعارة أو المجاز، بل كن أحد رجلين إمَّا المؤمن إيماناً بالغيب من غير تصريف وتأويل لظواهر نصوص التنزيل، أو العارف الكاشف ذو العينين الصحيحين والقلب السليم في تحقيق الحقائق والمعاني، مع مراعاة جانب الظواهر وصور المباني، كما شاهده أصحاب المكاشفة ببصيرة أصح من البصر الظاهر»[2].

وكما يرى صدر المتألهين، انَّ القرآن مشحون بذكر الأمثلة للأُمور التي حقائقها موجودة في علم الله، وأمثالها موجودة في هذا العالم تبعاً لهذه النظرية من المشاكلة، فمن السهل أن نفهم بحسبها نصوصاً مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠][3]، وقوله ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي

= إلى يوم يبعثون» (الغزالي: إحياء علوم الدِّين، دار إحياء التراث العربي، ج٤، ص٥٠٠).

(١) إحياء علوم الدِّين: ج٤، ص٥٠٠. كذلك: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج٦، ص١٤٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ص٨٩.

(٣) الملاحظ انَّ صدر المتألهين تارة يوظف هذه الآية مع جملة من آيات الصفات ضمن منهجه في المشاكلة، وأخرى يعمل على استبعادها عن التطبيق، حيث اعتبر أنَّه يمكن حملها على المجاز لا الحقيقة؛ بمعية آية أخرى هي: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ =

﴿قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ومثل قول النبي ﷺ: (قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرَّحمٰن). وكما يعلق هذا الفيلسوف على الحديث المذكور بقوله: «أو لا ترى أنَّ روح الإصبع هي القدرة والقوَّة على التقلب، وحيث يكون قلب المؤمن بين لمة الملك ولمة الشيطان، كما ورد في الحديث: (هذا يغويه وذلك يهديه)، والله سبحانه يقلب قلوب عباده كما تقلب أنت الأشياء بإصبعيك، فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين إلى الله إصبعيك في روح الإصبعية، وخالف في الصورة، فاستخرج من هذا ما نقل عنه ﷺ أنَّه قال: (إنَّ الله خلق آدم على صورته)، فمهما عرفت الإصبع أمكنك الترقي إلى اللوح والقلم واليد واليمين والوجه والصورة من غير نقص، ووجدت جميعها حقائق غير جسمانية، متمثلة بأمثلة جسمانية، فتعلم أنَّ روح القلم وحقيقته شيء يسطر به، فكل جوهر يسطر بواسطته نقوش العلوم الحقة في ألواح القلوب، فأحرى به أن يكون هو القلم الحقيقي، إذ وجد فيه روح القلمية، ولم يعوزه شيء إلَّا قالبه وصورته، وخصوصية المادة أمر زائد في حقيقة الشيء، ولذلك لا توجد في حده الحقيقي، إذ لكل شيء حد وحقيقة، وهي روحه وملاك أمره، فإذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانياً، وفتحت لك الجنان وعالم الملكوت وكنت من أهل بيت القرآن.. وفي القرآن إشارات كثيرة من هذا النمط..»[١].

وينتهي هذا العارف الحكيم إلى القول بأنَّ «الحق عند أهل الله هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل، كما ذهب إليه محققوا الإسلام وأئمة الحديث»[٢]. أو انَّه أقر بأنَّ «الأصل

= ٱللَّهِ...﴾ [الزُّمَر: ٥٦]، وذلك بخلاف غيرهما من الآيات التي تتعلق بالصفات الإلٰهية المعروفة، وقد جاء كلا الحالين من التوظيف والاستبعاد في كتابه (مفاتيح الغيب: قارن: ص٨٣ و٩٥).

(١) مفاتيح الغيب: ص٩٥ ـ ٩٦.

(٢) مفاتيح الغيب: ص٩٣.

في منهج الراسخين في العلم هو إبقاء ظواهر الألفاظ على معانيها الأصلية من غير تصرف فيها، لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الأمور الزائدة وعدم الاحتجاب عن روح المعنى بسبب غلبة أحكام بعض خصوصياتها على النفس واعتيادها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له، يتمثل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن به الشيء مطلقاً. فهو أمر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول، فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من أن يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة، فكل ما يقاس به الشيء بأي خصوصية كانت، حسية أو عقلية، يتحقق فيه الميزان ويصدق عليه معنى لفظه، فالمسطرة والشاقول والكونيا والاسطرلاب والذراع، وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل، كلها مقاييس وموازين توزن بها الأشياء، إلَّا أنَّ لكل شيء ميزاناً يناسبه ويجانسه، فالمسطرة ميزان، والخطوط المستقيمة، والشاقول.. والمنطق ميزان الفكر يعرف به صحيحه عن فاسده، والعقل ميزان الكل إن كان كاملاً، فالكامل العارف مشاهدته من الأمر الذي له كفتان وعمود ولسان، وهكذا حاله في كل ما يسمع ويراه، فإنَّه ينتقل فحواه ويسافر من ظاهره وصورته إلى روح معناه، من دنياه إلى أخراه»[1].

وبالتالي فعندما نسمع قوله تعالى: ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ﴿١٨٢﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ١٨٢]؛ ندرك أنَّ لهذا الوزن مراتب معرفية، تبدأ من الوزن المعرفي للحق تعالى ثم ملائكته فرسله وهكذا. وتبعاً للغزالي ومن بعده صدر المتألهين فإنَّ هذا الوزن المطلق عليه في النص القرآني آنف الذكر هو عبارة عن برهان معرفة الله وصفاته وأفعاله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، وهو يفيدنا بأن نتعلم به كيفية الوزن من الأنبياء عليهم السلام كما

(١) مفاتيح الغيب: ص٩٢. ولاحظ أيضاً: عرشيه، ص٢٧١ ـ ٢٧٢. والأسفار: ج٩، ص٢٩٩. وتفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٥، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

تعلموا هم من الملائكة، فالله هو المعلم الأول، والمعلم الثاني جبريل، وثالث المعلمين هو الرسول ﷺ[1].

وما يستفاد منه في هذه الأطروحة الجديدة هو أنَّ الوزن المعرفي يأتي من الحق ثم يتنزل في المراتب الوجودية واحدة بعد الأخرى. لذلك فإنَّ هذه الموازين مذكورة على لسان الحق في قرآنه المجيد، وقد استخلصها الغزالي في كتابه (القسطاس المستقيم) وأحصاها بخمسة موازين تمثل خمسة أشكال للقياس[2]، ثم أتبعه في ذلك صدر المتألهين في عدد من كتبه[3].

وإذا كان الميزان أخذ هذه السعة من المعنى حسب ما تمدنا به نظرية المشاكلة، فإنَّ التقدير الذي يقدره الميزان للوجودات الممكنة كي يتخذ كل منها القدر الوجودي المعلوم، هو ذلك الذي يسمى في الفكر الديني بمسألة القضاء والقدر. وبعبارة أخرى انَّ ما يعرف لدى القبلية الوجودية بسلسلة النزول بحسب منطق السنخية والمشاكلات، هو ذاته الذي يطلق عليه القضاء والقدر مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحِجر: ٢١]، حيث انَّ الآية بصدد العنوان المشار إليه كما يفيدنا بذلك صدر المتألهين، فالقضاء بحسب هذا التنزيل هو عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي؛ مجتمعة بعد وجودها المجمل في العناية الإلٰهية ومحلها القلم. أمَّا القدر فهو عبارة عن وجودها في كتاب المحو والإثبات وفي المواد الخارجية الجارية بسواد مواد الهيولى الظلماني. وقد اعتبر صدر المتألهين انَّ ما جاء في التنزيل ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعَام: ٥٩]؛ هو إشارة إلى وجود جميع الموجودات على النحو البسيط في العناية الإلٰهية، وانَّ ما جاء في قوله: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا

---

(١) الغزالي: القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٣)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، ص٦. وأسرار الآيات: ص٢٠٨.

(٢) الغزالي: القسطاس المستقيم: مصدر سابق، ص٨ ـ ٩. كذلك: المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٤)، ص١٠٩ ـ ١١٠.

(٣) أسرار الآيات: ص٢٠٨ ـ ٢١٠. والأسفار: ج٩، ص٣٠٠ ـ ٣٠١.

﴿خَزَآئِنُهُۥ﴾ [الحِجر: ٢١]، إشارة إلى وجودها في الخزائن العقلية على سبيل الانحفاظ دائماً، وقوله ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحِجر: ٢١]، هو إشارة إلى المرتبتين الأخيرتين القدريتين «فالمتنزل هو القدر الخارجي، لكونه آخر التنزلات، والمقتدر المعلوم هو القدر العلمي، وهو سبب للقدر الخارجي، كما دلَّت عليه باء السببية. فالجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين، والجواهر الجسمانية وما معها موجودة فيها مرتين»[1].

ممَّا يعني انَّ ما ورد من مفاهيم علوية إلٰهية كالنور والقلم واللوح والكرسي والعرش وغيرها، كلها تتنزل بقدر معلوم تبعاً للميزان الذي عليه ترتسم صورة ما نطلق عليه القضاء والقدر.

وبحسب صدر المتألهين فإنَّ معظم آيات القرآن هي أمثال تذكر الناس لتشير إلى ما تتضمنه نظرية المشاكلة من اعتبارات ما للوصف الظاهر في النص من مراتب متعددة ومتكاملة في الوجود، كالذي مرَّ علينا نماذج من ذلك مثل الميزان والقلم والإصبع وغيرها[2]. وبالتأكيد انَّ هذا العارف يعتبر آيات الأمثال تنبّه وتشير إلى هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الزُّمَر: ٢٧].

مع ما يلاحظ أنَّ آيات ضرب الأمثال قد وظفت للدلالة على كلا النظريتين: التمثيل والمشاكلة. إذ وظفتها الأولى لتدل بها على ضرورة الأخذ بالباطن وترك الظاهر كلية، وذلك باعتبار هذا الأخير لا يمثل عندها سوى الرمز الذي يوحي إلى الحقيقة المرموز إليها، أو المثال الذي يخفي حقيقة ما بباطنه. فالظاهر إذن عبارة عن همزة وصل تربط المثال بممثوله والرمز بمرموزه.

---

(١) أسرار الآيات: ص٤٩.

(٢) مفاتيح الغيب: ص٩٦.

أمَّا نظرية المشاكلة فقد وظفت هذه الآيات من حيث التعويل على ظاهر النص وإقراره، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ما لدى هذا الظاهر من لفظ له معان متعددة ومتشاكلة يصح من خلالها إقرار الحقائق العليا من غير تأويل. فيكون الظاهر هو اللفظ المشترك العام الذي يحمل نظائر المعنى وأمثالها على ما فيها من تفاوت في القوَّة والكمال. أمَّا الحقيقة المرادة من هذا الظاهر فهي تلك الأمثال الباطنة التي تنتزع من ذلك الظاهر العام. فسواء استخدمت الأمثال بحسب ما يبدو عليها من معنى حسي، أو معنى آخر صوري مجرد عن الحس الطبيعي، فإنَّ كل ذلك يعد من النظائر والأمثال التي تتفاوت فيما بينها بحسب المشاكلة، لذلك فإن أخذ المعنى الظاهر بحسب ما عليه الحقيقة الباطنة من المعاني الصورية المجردة لا يعد من التأويل بشيء. وعلى حد قول صدر المتألهين فإنَّ حقيقة التمثيل الذي جاءت به نصوص القرآن ليس الغرض منه مجرد التأثير والوقع في النفس، بل بيان حقيقة الأمر وملاكه وروحه، ففي قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [البقرة: ١٧]، انَّ الألفاظ المذكورة في الآية كالنار والاستيقاد والإضاءة والنُّور والظلمات وغيرها كلها محمولة على الحقيقة ومشهودة بنظر البصيرة، فهي حقيقة أحوالهم الباطنة، أمَّا تلك التي هم عليها من الأحوال والأفعال الظاهرة فهي مثال لتلك الأحوال الباطنة، وذلك تبعاً للمشاكلة والمسانخة، حيث انَّ ما في الدُّنيا هي أمثلة لما في الآخرة، وحيث انَّ المماثلة لما كانت من الجانبين، فإنَّه يجوز استعمالها في كل من الطرفين، فالمثل في أصل الكلام هو بمعنى المثل، وهو النظير[1].

والجدير بالذكر هو انَّ نظرية المشاكلة يمكنها أن ترضي الفيلسوف مثلما يمكنها أن ترضي العارف، وانَّ لها قرباً من النزعة الأفلوطينية،

---

(١) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٣، ص١٩.

وتستمد مبرراتها الوجودية من منطق السنخية. ذلك انَّه بحسب هذا المولد المعرفي يتحتم أن تكون العوالم الوجودية متشابهة ومتشاكلة؛ وذلك بحمل الأشرف منها جميع المعاني الموجودة في الأخس على وجه ألطف وأكمل. فكل ما في العالم السفلي إنَّما يتبع العالم العلوي على صورة المثال والظل بحسب ما يسانخه أو يشاكله ويواطئه.

وبعبارة أخرى أنَّه ما من شيء نراه ونتحسس به في عالمنا الكوني إلَّا وله وجود آخر أليق في العالم العلوي، ومن ثم في الذات الإلٰهية، حيث لا تخلو هذه الذات ـ كما يذكر صدر المتألهين ـ من أرض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش، إذ ما من شيء في العالم إلَّا وله في الله أصله، وما من شيء يظهر إلَّا وله في الحضرة الإلٰهية صورة تشاكله؛ بدونها لا يظهر أي شيء إطلاقاً، فحقيقة المعلول تنبعث من ذات العلَّة، فيكون كل ما في الكون عبارة عن ظل لما في العالم العقلي، وكل صورة معقولة هي على مثال ما في الحضرة الإلٰهية[١]. كذلك كل شيء يخلقه الله تعالى إنَّما له نظير في الآخرة، وله نظير أيضاً في عالم الأسماء والصفات[٢].

وقد عرفنا ما لهذه الفكرة من أثر على اعتبار الوجود جسماني الهيئة، بما في ذلك الذات الإلٰهية حيث لا تخرج عن كونها جسماً ليست كالأجسام، حيث تفوقها درجة وكمالاً. وبالتالي فكل ما يذكره النص من الأُمور الشهودية والغيبية، كالشمس والقمر واللَّيل والنَّهار، والعرش والكرسي واللوح، والجنَّة وما فيها من حور وقصور وأنهار وأشجار، وكذا النَّار وما فيها من مهل وحميم وزقوم وتصلية جحيم، فإنَّها جميعها غير قابلة للتأويل، بل تؤخذ على حقائقها ومعانيها، ذلك لأنَّ الله ما خلق شيئاً في عالم الصورة إلَّا وله نظير في عالم المعنى، وما خلق شيئاً في

---

(١) الأسفار: ج٦، ص٢٧٢. والشواهد الربوبية: ص٤١ ـ ٤٢. ومفاتيح الغيب: ص٨٧ ـ ٨٨.
(٢) مفاتيح الغيب: ص٨٧. وتفسير صدر المتألهين: ج٤، ص١٦٦.

عالم المعنى أو الآخرة إلّا وله حقيقة في عالم الحق، وما خلق شيئاً في العالمين إلّا وله مثال وأنموذج في عالم الإنسان[1].

* * *

وسواء أخذنا بنظرية التمثيل أو بنظرية المشاكلة، فلا فرق في أنَّهما منبعثان معاً عن نفس الشائبة التقليدية من منطق التوليد الوجودي. فبالرغم من الاختلاف البين بينهما، وافتراق إحداهما عن الأخرى في المسلك والاتجاه، إلّا أنَّ من الممكن إدراك الجامع المشترك الذي يجمعهما، ذلك انَّهما يشتركان معاً في نفس المرجعية التي تستندان إليها في الفهم والتفسير والتوليد، وهي مرجعية منطق التوليد الوجودي المتمثل بالسنخية.

وكمقارنة بين النظريتين، نلاحظ أنَّ نظرية التمثيل تعد العينة الدينية ظلاً للرؤية الفلسفية وحكاية لها، وذلك من حيث انَّ الأولى تعبر عن هذه الأخيرة بالمثالات والرموز المجازية. أمَّا نظرية المشاكلة فهي وإن كانت تقر مثل هذه السنخية إلّا أنَّها تأخذ الأُمور على حقيقتها من دون مجاز، إذ تعد العينة الدينية والوجود الخارجي العيني كلاهما من سنخ الوجود العقلي تبعاً للقبلية الوجودية، وبذلك تصبح الحقيقة الدينية مفضية إلى نفس الدلالة التي تكنها الحكمة العقلية بلا تعارض ولا تضاد. وبالتالي فإنَّ هناك ثلاثة كتب بعضها من سنخ البعض الآخر، فهناك كتاب تدويني وآخر تكويني وثالث عقلي. واستناداً لهذه الكتب المعتبرة يمكن أن نميز بين الاتجاهين آنفي الذكر. فنظرية التمثيل لا تختلف عن نظرية المشاكلة في جعل الكتاب التكويني على سنخ الكتاب العقلي، لكنَّها بالنسبة إلى الكتاب التدويني مع رغم انَّها تعده محاكياً للكتاب العقلي في الشبه والظلية، إلّا أنَّها لا تقر له بحمل الحقائق، وإنَّما تعده مصدر التشبيهات والرموز المجازية الدالة على حقائق غيرها. في حين أنَّ نظرية المشاكلة تجعل من تلك الكتب حقائق

---

(١) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٨، ص٤٥.

بعضها مستنسخ من البعض الآخر. وعليه فبحسب هذه النظرية يزول الحاجز الذي وضعه الاتجاه الأول أمام مفرزات الموضوعة الدينية، إذ أصبح كل من العينتين الدينية والوجودية ذا دلالة على واقع الأمر كما هو. وعليه فإنَّ كل ما تقوله العينة الدينية يعد عين الحقيقة من غير منافات مع الحقائق الأخرى التي تشاكلها وتتطابق معها تبعاً لمنطق السنخية.

فمثلاً انَّ الفلاسفة كانوا مضطرين لتأويل الصفات الإلٰهية التشبيهية كصفتي السمع والبصر، مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحَج: ٧٥]، حيث عدوا ذلك ممَّا يعود إلى العلم الصوري تبعاً لنظرية التمثيل. فابن سينا مثلاً فسر سمعه وبصره بأنَّه عالم بالمسموعات وعالم بالمبصرات، وكونه خبيراً هو انَّه عالم ببواطن الأشياء، وكونه شهيداً هو انَّه عالم بظواهر الأشياء، وكونه محصياً هو انَّه عالم بالمعدودات، وكونه لطيفاً هو انَّه عالم بدقائق الأشياء، وفي جميع الأحوال يظل علمه واحداً لا يتعدد وإن اختلفت أسماؤه[(١)].

وقد رأى ابن رشد انَّ علَّة تأويل الفلاسفة للسمع والبصر إلى العلم؛ هو كي لا يلزم عن وصفه بهما أن يكون ذا نفس، واعتبر أنَّ الله وصف نفسه بهما تنبيهاً على أنَّه تعالى لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعارف[(٢)]. في حين أنَّه بحسب نظرية المشاكلة فإنَّ تلك الصفات تؤخذ على معانيها الحقيقية، ومن ذلك انَّ صدر المتألهين خالف من سبقه من الفلاسفة المشائين ومن شاكلتهم، كالفارابيين والطوسي وابن رشد وغيرهم، إذ اعتبر إنَّ لله سمعاً وبصراً هما غير العلم، حيث أنَّهما عبارة عن شهود المسموعات والمبصرات، فهذا الشهود هو السمع والبصر. ولا شك انَّ هذا الرأي يتوسط بين أولئك الذين أولوا صفتي السمع والبصر إلى العلم كالذي عليه المشاؤون، وبين أولئك الذين عكسوا القضية فأولوا

---

(١) ابن سينا: رسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا، مصدر سابق، ص٢٥١.

(٢) تهافت التهافت: ص٤٥٤.

العلم إلى البصر كما هو الحال مع السهروردي، ذلك انَّ صدر المتألهين يثبت الأمرين معاً[1]، الأمر الذي يتفق مع نظرية المشاكلة.

وعليه انَّه إذا كان من مقتضيات نظرية التمثيل رفض ظاهر النص والأخذ بالباطن من خلال التأويل؛ فإنَّ الأمر مع نظرية المشاكلة يختلف، حيث لا يوجد فصل بين الظاهر والباطن، فالمثال عندها عين الممثول ظاهراً وباطناً. في حين انَّه بحسب النظرية الأولى فإنَّ المثال غير الممثول ظاهراً وباطناً على حد سواء.

كذلك انَّه إذا كانت نظرية التمثيل تعد العينة الدينية إقناعية خطابية جاءت لتراعي مدارك الجمهور وأذهان الناس الضعيفة، فإنَّ الأمر مع نظرية المشاكلة يختلف، حيث لا يوجد مجاز ولا خداع ولا تضليل كالذي تفضي إليه النظرية الأولى، خاصة انَّها بحسب رؤية صدر المتألهين تبعث على تضليل الأتقياء والصالحين وترميهم في عذاب الجحيم كالذي سبق أن مرَّ معنا. الأمر الذي يلزم عندها أن يكون ظاهر النص وباطنه يعبران عن حقيقة واحدة، لكن هذه الحقيقة كما يمكن أن تكون حسية طبيعية فإنَّها تكون إلٰهية أو عقلية أو مثالية غير طبيعية. وإذا كان أصحاب نظرية التمثيل لا يفهمون من المعنى الظاهر غير تلك الدلالة الحسية الطبيعية، فإنَّ غيرهم من أصحاب نظرية المشاكلة يعدون هذا المعنى ينطبق أيضاً على ما هو أعمق من تلك الدلالة، أي انَّ هناك دلالة عقلية ومثالية وإلٰهية هي أعمق من الدلالة الحسية، وإن كانت جميع الدلالات تعبر عن ظاهر النص بمعناه العام غير القابل للتحديد من حيث الأصل، أي انَّ الظاهر لا يكشف إلَّا عن تلك التي تعبر عن روح المعنى المشترك، وهو المعنى المجمل الذي لا يتحدد بأي من تلك الدلالات. وبالتالي كان لزاماً على نظرية التمثيل أن تقوم بتأويل الظاهر باعتبارها تتوقف عند دلالته

---

(١) الأسفار: ج٦، ص٤٢٢ ـ ٤٢٣.

الحسية دون أن تذهب بعيداً في أصل الدلالة التي يبديها الظاهر والتي هي غير مقيدة بحس وعقل وخيال أو مثال، وإنَّما كل منها يمكن أن يعبر عن هذا الظاهر. أمَّا تعيين حقيقة أمر هذا الظاهر فذلك يعتمد على الباطن. فالباطن يعين الظاهر دون أن يلغيه، وانَّ الفارق بينهما، بحسب نظرية المشاكلة، هو انَّ الظاهر رغم كونه يمثل المعنى الحقيقي للممثول، إلَّا أنَّه لا يعبر عنه تعبيره التام غير المنقوص، أو انَّه لا يكشف عن هويته الوجودية، بل يظل محتفظاً بروح ماهيته العامة أو الأصلية، ويبقى انَّ تعيين طبيعة هذا الظاهر والكشف عن هويته الوجودية إنَّما يتم بحسب ما عليه الباطن، وبالتالي كان الظاهر قنطرة للعبور إلى الباطن، وكان الباطن هو الذي يعطي الحقيقة بتمامها وتفصيلها، أو انَّه هو الذي يحدد مكانة الحقيقة من حيث الوجود، مثلما انَّ الظاهر يحددها بحسب الماهية. أو يمكن القول إنَّ الظاهر يحدد الحقيقة كما هي بصرف النظر عن طبيعة وجودها الخارجي، فهو بالتالي كاشف عن الحقيقة بما هي معرفية، وانَّ الباطن يتولى الكشف عن الحقيقة بما تعبر عن وجودها الخارجي.

فالحقيقة في الظاهر هي حقيقة معرفية، وهي في الباطن حقيقة وجودية انطولوجية، وإنَّ كلا الحقيقتين متطابقتان تطابق الماهية والوجود، وانَّ الاختلاف بينهما هو اختلاف التعيين كاختلاف التصور والتصديق بحسب التقسيم المنطقي، إذ حقيقة الظاهر لا تعين ما عليه الوجود الخارجي للحقيقة، وانَّ الباطن هو الذي يعمل على تعيين هذه الحقيقة، وانَّ العلاقة بين الظاهر والباطن تظل خاضعة تحت فعل ما يعرف لدى العرفاء بمبدأ الاعتبار، أو العبور من الظاهر إلى الباطن لوجود المناسبة المشتركة بينهما، وذلك كالذي تفرضه القبلية الوجودية بحسب منطق السنخية.

أيضاً انَّه إذا كانت نظرية التمثيل مضطرة إلى نفي صفات اليقين والبرهان والحقيقة عن العينة الدينية، طالما تعدها إقناعية غرضها مخاطبة العوام، فإنَّ نظرية المشاكلة ليست مضطرة إلى هذا النفي، بل على العكس

انَّها تجد التطابق بين مفرزات العينتين الوجودية والدينية من دون اختلاف، وهو الأمر الذي أكد عليه صدر المتألهين بقوله: «حاشا الشريعة الحقة الإلٰهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسُّنَّة»[1]. فهما بنظر فيلسوفنا عبارة عن حقيقتين متابتين ومتراضيتين من دون تخاصم، حيث يعبران عن حقيقة واحدة. وهذه هي وجهة النظر التي جاءت على شاكلة ما سبق إليه ابن رشد في قوله بأخوة الشريعة للحكمة وصحبتهما وفق الحب بالطبع والغريزة. حيث انَّ كلا منهما كان ينزع نحو التقرب من الحقيقتين الوجودية والدينية، وإن أفضى هذا الأمر إلى التلفيق في الكثير من الأحيان.

٢ ـ المبنى العرفاني:

يمكن اعتبار ابن عربي أبرز من يمثل نظرية المعاينة وسط العرفاء. والتعرف على طريقته يعود بنا إلى التذكير في طبيعة الاختلاف الذي ساد بين الفلاسفة والعرفاء حول فهم التنزل الحاصل في الوجود. حيث عرفنا انَّ الطريقة الفلسفية تعتمد في تصوير علاقة المبدأ الحق بغيره عبر الوسائط من الرتب الوجودية، وذلك مثل تنزلات نور الشَّمس وضعفه شيئاً فشيئاً عندما يصطدم بعدد من الحواجز كالقمر والمرآة والجدار وغير ذلك، فرغم انَّ حقيقة النُّور واحدة إلَّا أنَّ لها مراتب مختلفة من الشدة والضعف، وكذا هو الحال في علاقة المبدأ الأول بغيره من الموجودات، حيث الحقيقة المشتركة بين الجميع واحدة إلَّا أنَّها تختلف من مرتبة لأخرى. الأمر الذي اتبعته نظرية المشاكلة في التأكيد على مثل هذا الاشتراك في الحقيقة الواحدة، فرأت انَّ من ينطق به النص من ألفاظ له حقيقة واحدة ذات دلالات متعددة ومتفاوتة، وذلك على غرار ما في الوجود من

---

(١) الأسفار: ج٨، ص٣٠٣.

المراتب المتعددة رغم وحدة الحقيقة فيما بينها. فوحدة الدلالة لظاهر النص مستمدة من وحدة الحقيقة الوجودية، وتعدد مراتب الدلالة وكيفياتها مستمد من تعدد مراتب الوجود وكيفياته، وبالتالي فإنَّ ظاهر النص وألفاظه قد جاءت على شاكلة ما عليه الوجود الخارجي، ممَّا يتسق ومنطق السنخية.

أمَّا الطريقة العرفانية فأمر يختلف، ذلك انَّها تعد العلاقة بين المبدأ الحق وتنزلاته الوجودية ليست علاقة غيرية كالذي عليه الطريقة الفلسفية، رغم تقارب النظريتين، وذلك انَّها لا تعد في الوجود غير الحق موجوداً، وانَّ علاقته بما يطلق عليه بالغير هي نسب اعتبارية، وتقيدات تعينية تفرضها قوابل الأعيان الثابتة أو الماهيات التي هي من حيث ذاتها ليست موجودة ولا شمَّت رائحة الوجود. فالحقيقة هنا واحدة، أمَّا التعدد فهو يأتي بحسب التعينات واختلاف القوابل أو الماهيات، مثلما يتضح في علاقة النُور الملقى على زجاجات مختلفة الألوان، حيث لولا النُور ما ظهر منها شيء، وانَّ اختلاف ألوانها هو بحسب ما هي عليه من طبائع مختلفة، لكنَّها تظل معدومة لا تظهر إلَّا بالنُور. وكذا تظهر الأشياء بالحق وهو يختفي فيها، مع انَّ حقيقة الموجود هو ذاته لا غير، فكان الظاهر عبارة عن الخلق، والباطن هو الحق. أو مثلما يتضح في علاقة الفحم المجاور للنار، حيث يكتسب صفاتها عند المجاورة، وكذا هو الحال في تنوّر الخلق بنور الحق وحمل صفاته، وبالتالي فما من شيء يظهر إلَّا وهو يحمل صفات الحق، فيكون بهذا الاعتبار حقاً متعيناً ومقيداً بقيده الخاص، فالحق هو الظاهر في الأعيان، وهو ذاته الذي أخفاها. أو مثلما يتضح الحال في ظهور الصورة الواحدة في المرايا المتعددة المختلفة، حيث الصورة واحدة مع انَّها تظهر بمظاهر مختلفة تبعاً لاختلاف المرايا، وكذا انَّ الوجود واحد لكنَّه يتعين بتعينات مختلفة تبعاً للقابليات.

وسواء انَّ الطريقة العرفانية تتبع النسق الذي يبرزه مثال النُور

والزجاجات الملونة، أو مثال الفحم المجاور للنار، أو مثال الصورة في المرايا المختلفة، فالأمر لا يختلف من حيث انَّ للحق مظاهر وتعينات كلها تدلُّ على ما له من حقيقة وجودية لها علاقة بتلك الأعيان التي لسان حالها طلب الظهور بحسب ما عليه قابلياتها واستعداداتها من غير زيادة ولا نقصان. وقد انعكس هذا التصور على فهم النص وطبيعة التعامل مع الظاهر تبعاً لما أطلقنا عليه المعاينة. ذلك انَّ ألفاظ النص تصبح حاكية لكل ما تصفه من الوجود وتعيناته ومراتبه وشؤونه الذاتية وأسمائه وصفاته، سواء كانت حسية أو غير حسية، وسواء كانت تشبيهية أو تنزيهية، حيث الوجود يسع الكل، فهو المطلق الذي يتعين بالتعينات بلا حصر ولا حدود، وهو المشهور في كل مشهود، كما انَّه الغيب بحسب الذات المقدَّسة وأسمائها ولوازمها من الأعيان الثابتة. فهذا هو الوجود، وذلك هو النص الذي يصور ما عليه الوجود في كافة مراتبه وتعيناته تصويراً عينياً ومطابقاً من غير تحريف.

هكذا فإنَّه إذا كان الفلاسفة يعولون في التنزل على المراتب الوجودية باعتبارها تشاكلات فيما بينها دون أن تمثل عين الحق، وعليها تأسست نظرية المشاكلة في التفسير والفهم، فإنَّ العرفاء اعتبروا انَّ هذه التنزلات إنَّما تمثل الحق تبعاً لوحدة الوجود الشخصية التي تظهر بألوان وأشكال مختلفة بحسب ما عليه الأعيان الثابتة من جهة، وبحسب ما عليه الحق الظاهر فيها، وذلك باعتباره يمثل عين الظهور الذي تظهر به. فالمعاينة هي العين الظاهر في الوجود للحق، كما انَّها عين الأشياء من حيث ماهياتها وأعيانها الثابتة، فليس في الوجود غير هذه العين الواحدة التي تطوي في جنبها تلك الأعيان.

ومع أنَّنا لا نجد تنظيراً لهذه النظرية وسط العرفاء، وذلك بخلاف ما لاحظناه في نظرية المشاكلة التي نظر إليها الغزالي ومن بعده صدر المتألهين، لكنَّا مع ذلك نصادف الكثير من الشواهد التطبيقية الدالة عليها،

خصوصاً لدى ابن عربي. مع أخذ اعتبار انَّه سواء بخصوص الغزالي وصدر المتألهين، أو ابن عربي وسائر العرفاء، فإنَّ كلا من الجماعتين لم يلتزم بحدود الانضباط الذي عليه هاتان النظريتان، حيث ظهرت لديهما آفاق أخرى من التفاسير المتعددة التي يغلب عليها انعدام الضابط، كما سيأتينا بحثها فيما بعد. كذلك يلاحظ انَّ صدر المتألهين كان يلجأ أحياناً إلى الطريقة التي عليها ابن عربي في نظرية المعاينة، فهو كلجوء الفلاسفة أحياناً وانزلاقهم نحو النظرية العرفانية في وحدة الوجود.

إذن انَّ نظرية المعاينة ترى أنَّ للنص مرجعيته المعرفية المؤكدة، وانَّ كل ما يظهر على الألفاظ في تصوير الوجود هو حق مطابق لا اختلاف فيه. فالنص عندما يضفي على الصفات الإلٰهية صفات حسية فإنَّما يعني هذا الجانب الحسي لا غير، وكذا عندما يبدي نفيه لهذا الأمر إنَّما يعني هذا النفي، بل وعندما يبدي الجمع بين المتضادين فإنَّه يعني التضاد، وهو بالتالي يحكي ما هو الوجود ويصوره على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان. وهذه هي المطابقة بين الألفاظ والوجود، كما هذه هي المحاكاة العينية بينهما. فالنص بحسب هذه النظرية يتحدث عن المعنى الخاص الذي يصور فيه ما عليه الوجود إن كان حسياً أو غير حسي. وبعبارة أخرى انَّ نظرية المعاينة ترى أنَّ اللفظ بدلالته الحرفية الخاصة يعبر تعبيراً عينياً ومطابقاً للوجود الموضوعي.

وهناك الكثير من الشواهد التي توضح هذه الطريقة من الفهم بحسب الجمع بين الظاهر وما عليه القبلية الوجودية، خصوصاً فيما يتعلق بالإشارات التي لها علاقة بوحدة الوجود والأعيان الثابتة، ومن ذلك ما قام به ابن عربي في (الفتوحات المكية) من تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ١٥]، إذ اعتبر أنَّ الفقراء هم الذين يفتقرون إلى صور الأسباب التي هي عين الله، أو انَّه المتجلي فيها. فهم إذن يفتقرون إلى الله في كل شيء، وليس إلى غيره حيث لا وجود للغير،

طالما انَّ الله ظاهر في كل شيء[1]. أو يمكن القول طالما انَّ الناس يفتقرون إلى صور الأسباب ومنها الأسباب الطبيعية، وكذا طالما انَّ النص القرآني صريح بأنَّ الناس يفتقرون إلى الله، فعليه تكون النتيجة انَّ الناس في كل ما يفتقرون إليه هو مسمى الله.

كذلك اعتبر ابن عربي في (فصوص الحكم) انَّ معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]؛ له دلالة على انَّ الله رمى بصورة محمَّدية. فهذه الصورة هي عين الله في إحدى تجلياته[2]. وهذا الاستظهار يثبت الرمية لله وللنبي كما هو ظاهر في النص، لكن حيث انَّ صاحب الرمية بالحس هو النبي لا غير، لذا فأمامنا ثلاثة فروض، وهي انَّ الرمية إمَّا تكون معلقة بكليهما على سبيل التفكيك والاستقلالية؛ كإن يكون الرامي من حيث الحس هو النبي ومن حيث الغيب غيره أو الله، أو انَّها تكون عائدة إلى واحد منهما مع إبطال الآخر، أي إمَّا أنَّ الحس صادق فتعود الرمية إلى النبي فحسب، أو أنَّه كاذب فتعود إلى الله فقط. أمَّا الفرض الأخير فهو انَّ الرمية تتعلق بهما على سبيل التوحيد من غير تفكيك واستقلالية، وهو الفرض الذي تقره القبلية العرفانية، فتكون النتيجة من حيث الباطن هو انَّ الله رمى بصورة محمَّد كأحد التجليات الإلٰهية، وذلك استناداً إلى وحدة الوجود.

على انَّه لا يختلف الأمر مع نصوص قرآنية أخرى تربط بين علاقة الشيء بالنبي وعلاقته بالله، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، حيث المآل واحد وهو انَّ الله متعين بحسب الصورة المحمَّدية. بل كان من الميسور أن يستظهر المعنى الحرفي للحديث النبوي القائل: «من

---

(١) الفتوحات: مصدر سابق، ج٢، ص٤٥٩.

(٢) شرح الفصوص: ص٦٠٢. والفصوص والتعليقات عليه: ج١، الفص الثاني والعشرون، ج١، ص١٨٥. كما لاحظ: كشف الغايات، مصدر سابق، ص٣٥٤.

رآني فقد رأى الحق»، فبحسب هذا النمط من الاستظهار تكون رؤية النبي هي عين رؤية الله، ومن حيث انَّ هذا الأخير متعين بالصورة المحمَّدية مثلما انَّه متعين بغيرها من الصور، فهو عين النبي، لذلك فمن رآه فقد رأى الله. مع انَّ هذا الحديث قد وجد تفسيراً آخر بحسب نظرية المشاكلة بعيداً عن وحدة الوجود الخاصة لابن عربي، وذلك تبعاً لمشاكلات الوجود، كالذي يبديه صدر المتألهين ومن قبله الغزالي، والمعنى بحسب هذا التفسير هو كون النبي ﷺ عبارة عن مظهر من مظاهر الذات الإلٰهية، حيث أنَّه مثالها الأعظم، ولذلك فمن رآه فقد رأى الحق استناداً لهذا النوع من المشاكلة، فمثله كمثل الذي يرى الصورة في المرآة ويظنها حقيقة الشخص لا صورته. ونفس الشيء يمكن قوله بخصوص ما ذكرنا من النصوص القرآنية[1].

ويصل ابن عربي في (الفتوحات المكية) إلى نفس هذه النتيجة، وذلك من خلال ما يستعرضه من قضية البدل. ففي الصنعة العربية هناك ما يطلق عليه بدل الاشتمال مثل أن تقول: أعجبني الجارية حسنها، وأعجبني زيد علمه، حيث انَّ الحسن بدل من الجارية، والعلم بدل من زيد. كما انَّ هناك بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة، مثل أن تقول: رأيت أخاك زيداً، فزيد أخوك وأخوك زيد. ومنه يفهم بدل الشيء من الشيء، وقد يكون هذا البدل بصورة التبعيض، كما في تلك الآية المشار إليها، أي بدل البعض من الكل، مثلما يقال: أكلت الرغيف ثلثيه. والمعنى واضح من حيث انَّ الحق لا يتجلى في تلك الصورة المحمَّدية في رميها فحسب، بل له الإطلاق. وعلى هذه الشاكلة يفهم معنى قوله تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القَمَر: ١٤]، حيث انَّ مدير السفينة يحفظها، والمقدم يحفظها، وكذا كل من له تدبير في السفينة يحفظها، فهي بالتالي تجري بأعين الحق وما ثم إلَّا هؤلاء الذين يقومون بحفظ السفينة، فالحق مجموع الخلق في الحفظ. ومثل ذلك ما جاء في الحديث النبوي: «..كنت

---

(١) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٤، ص٤٢٧ ـ ٤٢٨.

سمعه وبصره..»[1]، حيث إنَّ الكل من عند الله ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النِّساء: ٧٨][2]. ومثله ما جاء في الحديث القدسي: جعت فلم تطعمني، مرضت فلم تعدني، ظمئت فلم تسقني»[3].

وهذا الاستظهار يمكن التعبير عنه بصورة من صور الاستدلال المنطقي المعتمد على الحس، وهو انَّ ظاهر النص القرآني مأخوذ به، حيث تجري السفينة بأعين الله، لكن تفسير ذلك يعتمد على القبلية الوجودية من خلال الاستعانة بالحس، حيث انَّ هذا الأخير يطلعنا على انَّ السفينة تجري وفق قبطانها ومن على شاكلتها من الأسباب التي تهيء لها السير، وحيث انَّ الحس لا يمدنا بأكثر من ذلك، لهذا فمن حيث الباطن انَّ هؤلاء هم المقصودون بأعين الله، حيث أنَّهم يشكلون بعضاً من تجليات الحق في الوجود.

ومن ذلك استظهار قوله تعالى: «﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨]، حيث لا وجود لغيره أزلاً وأبداً، مثلما قيل: «الباقي باق في الأزل والفاني فإن لم يزل»[4]. وقريب من ذلك قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمـٰن: ٢٦-٢٧]، حيث وجه الشيء هو حقيقته وذاته.

* * *

---

(١) أصل الحديث القدسي هو: «لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع، وبصره الذي به يبصر، ولسانه الذي به يتكلم، ويده الذي بها يبطش، ورجله الذي بها يمشي» (تفسير ابن عربي: ج١، ص٢٠). وجاء في صيغة مقاربة وهي: «إنَّ العبد إذا تقرب إلى الله بالنوافل أحبه، فإذا أحبه كان سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به..» (الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص١٨٦). وعلى شاكلته يحتج بالحديث القدسي: «جعت فلم تطعمني، مرضت فلم تعدني، ظمئت فلم تسقني».

(٢) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٤، ص٢٤٧.

(٣) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج١، ص٥٠٣.

(٤) نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٦٨.

إذن انَّ نظرية المعاينة باستطاعتها أن تعول على ظاهر النص الذي يتحدث عن أعيان الوجود بأشكاله وعلاقاته المختلفة دون حاجة للتأويل، وانَّ تفسيرها لهذا الظاهر يقوم على الباطن المتمثل بالقبلية الوجودية. فهي تتقبل الظاهر قبولاً تاماً، وتعترف أنَّ ماتريده من تفسير يتطابق مع دلالة الظاهر من غير مخالفة. لكن التفسير لدى المعاينة هو غير التفسير لدى المشاكلة، فهذه الأخيرة تعتبر الظاهر الحرفي هو روح المعنى العام المشترك، حيث به تفسر النص بعيداً عن الفهم الحسي حينما يتعلق الأمر بالعالم الغيبي والإلٰهي، في حين انَّ الأمر مع المعاينة لا يحتاج إلى مثل هذا التحويل، وذلك لأنَّه يمكن التعويل على الفهم الحسي حتى عندما يتضمن النص ذكر صفات الحق وعلاقاته بخلقه. فالفهم لدى المشاكلة يقوم على الظاهر العام غير المتعين، بينما الفهم لدى المعاينة قائم على الظاهر المنزل تنزيلاً بحسب ما عليه التعينات ومنها التعين الحسي.

أو يمكن القول إنَّ الفهم لدى كل منهما لابدَّ أن يختلف عن الآخر بحكم ما تحدده القبلية لكل منهما، فإذا كان الظاهر عندهما يدور حول المعنى الحقيقي للنص، سواء كان عاماً كما لدى المشاكلة أو مشخصاً كما لدى المعاينة، فإنَّ الباطن المتمثل بهذه القبلية مختلف، فالباطن لدى نظرية المشاكلة يعبر عن قبلية علاقة المشاكلات بين المراتب الوجودية، بينما هو لدى المعاينة يعبر عن قبلية وحدة الوجود الشخصية والعلاقة بين الحق والأعيان الثابتة في الغالب. وانَّه إذا كانت نظرية المشاكلة منتزعة عن مشاكلات الوجود من جهة، وعن مشاكلات اللفظ الحرفي الظاهر من جهة أخرى، وبالتالي حق علينا أن نطلق عليها هذه التسمية، فإنَّه قبال ذلك نجد نظرية المعاينة تستند غالباً على العينية الوجودية التي تفرزها نظرية وحدة الوجود الشخصية، سواء كانت هذه العينية تتمثل بعينية الحق في كل شيء، أو كانت عبارة عن عينية الأعيان الثابتة، كما وتستند إلى حرفية اللفظ الذي له علاقة عينية مطابقة لما عليه الوجود، ومنه الوجود الحسي، الأمر الذي دعانا إلى أن نطلق عليها تلك التسمية.

ولإيضاح الاختلاف في فهم طريقة التفسير بين النظريتين نعود إلى فكرة الصفات الإلٰهية المذكورة في عدد من النصوص القرآنية والنبوية، والتي هي موضع اتفاقهما من حيث انّها دالة على الجمع بين هيئتي التنزيه والتشبيه، ويمكن تلخيصها بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١]. . ذلك انّه إذا كان التنزيه بين النظريتين متفقاً عليه، كالذي يبدو من المقطع الأول للآية، إلّا أنّ المقصود من التشبيه لديهما يختلف، فبحسب نظرية المشاكلة فإنّ المقصود من التشبيه هو إنّ لله صفاته التشبيهية المذكورة لكنّها مجردة بحسب تشاكلات الوجود ومراتبه، فيد الله وعينه هي ليست كهذه الأيدي والأعين الطبيعية، لكنّها في الوقت ذاته غير منفية عنه، وإنّما لها من المرتبة الوجودية ما يجعلها ذات مكانة مقدّسة علوية عنها تنزلت مراتب الأيدي والأعين ومنها تلك التي نشهدها في الحس. وكذا يمكن القول ذاته في سائر الصفات الأخرى ومنها السمع والبصر والمجيء والهرولة والضحك والتعجب وغير ذلك من الصفات المنصوص عليها في القرآن والحديث. وهذا ما ذهب إليه صدر المتألهين، حيث جمع بين التنزيه والتشبيه ليوافق من سبقه من الإشراقيين وبعض العرفاء كالغزالي[1].

أمّا المقصود من التشبيه لدى ابن عربي وأتباعه فذلك يجعلنا نستعيد بعض ما سبق ذكره حول محور نظرية ابن عربي في وحدة الوجود الشخصية من خلال مرآتي الحق والخلق. حيث هناك ثلاثة محاور لهذه العلاقة هي الحق والأعيان الثابتة والخلق، وبين هذه المحاور الثلاثة مسانخات بعضها يتضمن البعض الآخر، أو انّ بعضها يكون مرآة للبعض الآخر، حيث

---

(١) فقد ذكر يقول: «فالعامة في مقام التشبيه أبداً. والعقلاء في مقام التنزيه خاصة. فجمع الله لأهله وخاصته بين الطرفين، وشرفهم بالجمع بين المرتبتين، فمن لم يعرف هذا؛ فما قدر الله حق قدره. فمن لم يقبل بأنّ الله﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] فهو ثنوي، وإن لم يقبل بأنّ الله خلق آدم بيديه: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعَام: ٩١]، وأين التجرد من التجسم، وأين الانقسام من عدم الانقسام، وأين التوحيد من التعدد، وهذا لا يعلمه إلّا الراسخون» (أيقاظ النائمين: ص١٩).

الأعيان الثابتة ما هي إلَّا صور الحق، وهي من هذه الناحية عبارة عن ذات الحق من غير اختلاف، كما انَّ الخلق عبارة عن الأعيان عند ظهورها وتجليها، فالخلق مشاكل لما عليه الأعيان، كما انَّ الخلق لا يظهر إلَّا من حيث تجلي الحق، فالخلق إذن يعبر عن صور تفاصيل الحق المتمثلة بالأعيان، لذلك فبالتجلي يكون الخلق حقاً، وكذا فإنَّ الحق خلق، وذلك مثلما هو الحال في العلاقة بين الحق والأعيان، حيث الحق هو الأعيان والأعيان هي الحق. وبحسب هذه التقابلات فإنَّ الحق عند التجلي قد اختفى في الخلق وأظهره، وذلك كالمرآة التي تظهر الصورة وتختفي بسببها، مع انَّ كل ما يظهر من صور الخلق فإنَّما هو الحق في تعيناته وشؤونه كالذي تشير إليه الآية ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٩]. أو كما يقول ابن عربي إنَّه إذا كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، حيث أنَّه إذا كان متجلياً في مرايا الأعيان لا يكون الظاهر إلَّا هو، والأعيان باقية في الغيب على حالها من العدم الخارجي، وبذلك يكون الخلق جميع أسماء الحق كالسمع والبصر وجميع نسبه وإدراكاته. أمَّا إن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، كالصورة الظاهرة التي تستر المرآة، وبذلك فإنَّ الحق يكون سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه[(١)].
وله في ذلك بيت من الشعر يقول فيه:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا　　وليس خلقاً بذاك الوجه فادَّكروا

ممَّا يعني انَّ الحق خلق حيث يظهر في المظاهر الخلقية ويختفي بها، مع انَّ المشهود غيباً وشهادة هو الحق الصرف لا غير، فالحق المنزه بهذا الاعتبار هو الخلق المشبه، أمَّا كونه ليس خلقاً فهو انَّه منزه عن الصفات الخلقية ومختلف بحجاب عزته باق في غيبته لا يشهد ولا يرى، حيث كل ما يشهد ويرى إنَّما هو خلق[(٢)]. أمَّا اعتبار الحق مشبهاً بالخلق فهو لأنَّ إطلاق

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٦١ ـ ٣٦٢.
(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٤٦ ـ ٣٤٧.

الصفات يصح عليهما معاً، فكما يصح أن يقال عن الخلق أو العبد انَّه يسمع ويرى، فكذا يصح أن يقال عن الحق نفس القول، وهذا هو معنى التشبيه الذي جاء حول آية ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١].

فكل صفات المحدثات والخلق حق للحق، مثلما انَّ كل صفات الحق حق ثابت للخلق، إذ الخلق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها، خاصة الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية مثلما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وقوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وكذا ما جاء في الحديث: «خلق الله آدم على صورته»[١].

إذن انَّ من أبرز مظاهر التشبيه التي أكدها ابن عربي هو التشبيه الذي يعبر عن الرتبة الخلقية التي فيها يظهر الحق بمختلف أشكال الصور، فيظهر بصور الأيدي والأعين والسمع والبصر والكلام وغير ذلك حيث ظهور الحق بصفات المحدثات والنقص والذم، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمٰن: ٢٩]، حيث للآية دلالة ظهور الحق بمظاهر المحدثات والنقص، وهي تعني انَّ من المحال أن تبقى الأشياء في العالم على حالة واحدة زمانين، بل تتغير عليها الأحوال والأعراض في كل لحظة، فهذه هي شؤون الحق لا غير[٢]. أو انَّ الحق يظهر بصفات الفقر والحاجة كالذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [الحديد: ١١]، أو ما جاء في الحديث القدسي: «جعت فلم تطعمني، مرضت فلم تعدني، ظمئت فلم تسقني».

مهما يكن فإنَّ استظهار النصوص التي تتعلق بالصفات الإلٰهية لدى كل من نظرية المشاكلة والمعاينة؛ إنَّما يدلُّ على تعددية التفسير لظاهر

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٥٩ ـ ٣٦٠.
(٢) لاحظ الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٤٣٧. وج١، ص٨٣٤.

النص الواحد. مع انَّ كلا النظريتين استهدفتا هدفاً واحداً مشتركاً هو التوفيق بين العينتين الدينية والوجودية، حيث الدينية بحسب الظاهر، والوجودية بحسب التفسير والباطن.

وعلى العموم انَّ أسلوب الجمع والتوفيق الذي لجأ إليه أصحاب نظريتي المشاكلة والمعاينة إنَّما تمَّ تبعاً لمبرر مبدأ الاعتبار، لكنَّه أدَّى في الكثير من الأحيان إلى أن يكون أداة لممارسة التلفيق والاستغراق في المباطنة.

كما تحول في أحيان أخرى إلى صيغة من صيغ استخدام التأويل وتحريف الآيات رغم الجهد الذي قدمه أولئك الأصحاب في ذم التأويل والإنكار الشديد على المتأولين، ولزوم التمسك بالنص وترجيحه على الكشف عند التعارض كالذي سنطلع عليه في الفصل القادم.

خلاصة الفصل الثامن

نستخلص ممّا سبق الأُمور التالية:

- قلنا إنَّ هناك نمطين من القراءة الوجودية للنص، أحدهما متسق، والآخر غير متسق، حيث يتضارب فيه التنظير مع التطبيق الفعلي. والأول يعود إلى الفلاسفة التقليديين من أمثال الفارابي وأتباعه، والآخر يعود إلى العرفاء وبعض الإشراقيين.

- عرفنا انَّ الفلاسفة التقليديين لا يولون النص أي مرجعية معرفية مستقلة، فهو يتبع ما عليه البرهان الفلسفي، وذلك باعتباره لا يحظى عندهم بدرجة القطع واليقين. فالمنهج المتخذ لديهم هو منهج تبعية النص للقبلية الفلسفية. لذلك أقر الفلاسفة لزوم تأويل النصوص الدينية الخاصة بعالم الغيب والآخرة، وعدوا ما جاء به الشرع لا يفيد الحقيقة، وانَّ غرضه إقناع عوام النَّاس عن طريق التشبيه والتمثيل.

- وعلى خلاف هذا النهج التبعي ظهر نهج التوفيق الذي تبناه العرفاء والفلاسفة الإشراقيون، ذلك انَّه يعترف بمرجعية النص كمرجعية معرفية مستقلة ويقينة، وعليه يمكن التوفيق بينها وبين المرجعية الأخرى للقبلية الوجودية. وقد لاحظنا انَّ هناك مبنيين لهذا النهج، أحدهما فلسفي، والآخر عرفاني، وانَّ الأول طرح

نظرية أطلقنا عليها المشاكلة، والآخر تبنى صورة أخرى من الفهم أطلقنا عليه المعاينة. وسواء لدى نظرية المشاكلة أو المعاينة فإنَّ النص لا يعامل معاملة التشبيه والتمثيل، ولا المجاز والتأويل، وذلك على خلاف ما كان عليه النهج الأول للفلاسفة التقليديين.

- كنَّا أمام ثلاث نظريات متسقة لفهم النص، الأولى هي نظرية التمثيل التي ترى أنَّ ما يتضمنه النص من مفاهيم إنَّما يراد منها التمثيل والتشبيه للقضايا الموضوعية، ولا يراد منها تقرير الحقائق. والثانية هي نظرية المشاكلة التي تختلف عن الأولى بأنَّها ترى في النص دلالات على الحقائق الموضوعية وذلك تبعاً للمطابقة بين مفردات النص اللغوية وبين الوجود، حيث لدى كل منهما مشاكلات نوعية، ممَّا يجعل أحدهما يدلُّ على الآخر ويتطابق معه. أمَّا الثالثة فهي نظرية المعاينة التي هي أيضاً تؤكد على قطعية الدلالة اللغوية للنص بخلاف النظرية الأولى، لكنَّها لا تتفق مع النظرية الثانية في حملها للدلالات الظاهرة من النص على معنى المشاكلة، ولا ترد معنى الألفاظ إلى أصولها المشتركة كما تفعل سابقتها، وإنَّما تأخذ بالمعنى الظاهر كما هو في دلالته الخاصة مباشرة، وكثيراً ما تستند في ذلك إلى المعنى الحسي للفظ، بخلاف نظرية المشاكلة التي تركز على المعنى غير الحسي.

الفصل التاسع

القراءة الوجودية والفهم السائب

قلنا إنَّ هناك خطين مختلفين بخصوص الموقف من العلاقة بين النص الديني والقبلية الوجودية، الأول منهما يمتاز بالاتساق، وهو ما يمثل خط الفلاسفة الذين رأوا أنَّ النص الديني لا يرقى إلى البرهان واليقين، ومن ثم حكموا عليه بالتبعية للقبلية الوجودية، وذلك لأجل التوفيق بين المسلكين عبر الممارسة التأويلية. وهذا هو المقصود من المصالحة بين الظاهر والباطن، حيث اللجوء إلى هذا الأخير لتأويل الأول. أمَّا الخط الآخر فإنَّه على خلاف سابقه يمتاز بعدم الاتساق، حيث هناك مفارقة بين الممارسات التطبيقية وبين ما يعلن من المبدأ النظري العام.

فهذا هو خط العرفاء ومن تأثر بهم من الإشراقيين. فمن حيث الوقف النظري لهذا الخط نجد أنَّه يعترف بقبول ظاهر النص كمرجعية معرفية لا تقر التأويل، بل ويقدمه على غيره من المرجعيات بما فيها تلك التي تستند إلى الاعتبارات الكشفية والعقلية. لكن من حيث الممارسات التطبيقية فإنَّ هذا الخط لا يلتزم عادة بالمبدأ النظري المزعوم. والأسوأ من ذلك أنَّه يمعن بالمباطنة الرمزية لأدنى مناسبة، مثل تلك التي لجأت

إليها الإسماعيلية، خاصة عند أولئك الذين امتازوا بموسوعة الديانة الوجودية وعلى رأسهم الشيخ ابن عربي.

نعم انَّ من العرفاء من لا يقر بمرجعية النص صراحة، بل ويرى أنَّ من الواجب ترجيح الحالة الكشفية عليه، كالذي يعلنه محمد بن عبد الجبار النفري (المتوفى سنة ٣٥٤هـ)، حيث يؤكد بأنَّ «الشريعة لم تجعل إلَّا للمحجوبين»، وإنَّ «فراسة العارف الباطنة تحدد له أي مظاهر الدِّين أليق به». وما يراه النفري هو أنَّ الدِّين يصور الحقائق على انَّها متعددة في الخارج، في حين أنَّ المعرفة العرفانية تكشف عن وحدة الحقيقة[1]. لكن مع هذا فإنَّ عدداً غير قليل من العرفاء البارزين لا يقرون هذا المبدأ الذي يؤكد عليه النفري، وإن كان أغلبهم ينساق إليه عملياً.

فمن حيث الإعلان المبدئي للعرفاء، هو أنَّهم يقرون حرصهم بالتمسك بحبل النص وهجر كل ما يتعارض معه، سواء كان فكراً أو كشفاً. ومن ذلك ما قاله الجنيد (المتوفى سنة ٢٩٧هـ): إنَّ علمنا هذا مقيد بالكتاب والسُّنَّة[2]. وإنَّ «علمنا مشيد بحديث رسول الله ﷺ». وإنَّ: «كل الطرق مسدودة على الخلق إلَّا من اقتفى أثر رسول الله واتبع سنته ولزم طريقته، فإنَّ طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه». وقال آخر: كل فتح لا يشهد له الكتاب والسُّنَّة فليس بشيء[3].

كما قال النوري: «من رأيته يدعي مع الله حالة تخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقربن منه». وقال أبو حمزة الخراساني: «لا دليل على الطريق إلى الله إلَّا بمتابعة الرسول ﷺ في أحواله وأقواله وأفعاله»[4].

---

(١) الفلسفة الصوفية في الإسلام: ص٣٩١.

(٢) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٣، ص٥٦. والخوانساري: روضات الجنات، ج٢، ص٢٤٣.

(٣) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٣، ص٥٦. وروضات الجنات: ج٢، ص٢٤٤.

(٤) القونوي: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، ص٣٨.

وقال أبو الحسين الوراق الملامتي (المتوفى سنة ٣٢٠هـ): «لا يصل العبد إلى الله إلّا بالله وبموافقة حبيبه ﷺ في شرائعه». والصدق عنده هو «استقامة الطريقة في الدِّين واتباع السُّنَّة في الشرع»[١].

وقال القشيري: «الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمرها غير محصول. والشريعة جاءت بتكليف من الخالق، والحقيقة أنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده. والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر»[٢].

وقال أبو الحسن الشاذلي (المتوفى سنة ٦٥٦هـ): كل علم يسبق إليك فيه الخواطر وتميل إليه النفس وتلذ به الطبيعة فارم به وإن كان حقاً، وخذ بعلم الله الذي أنزله على رسوله واقتد به وبالخلفاء والصحابة والتابعين من بعده وبالأئمة الهداة المبرئين عن الهوى، وبمتابعته تسلم من الشكوك والظنون والأوهام والدعاوي الكاذبة المضلة عن الهوى.. وإذا عارض كشفك الكتاب والسنَّة فتمسك بالكتاب والسُّنَّة ودع الكشف، وقل لنفسك إنَّ الله تعالى قد ضمن له العصمة في الكتاب والسنَّة ولم يضمنها لي في الكشف والإلهام والمشاهدة»[٣].

وقال عبد القادر الجيلاني (المتوفى سنة ٥٦١هـ): ارجع إلى حكم الشرع والزمه، ودع عنك الهوى، لأنَّ كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي باطلة أو زندقة[٤].

---

(١) الفلسفة الصوفية في الإسلام: ص١٩٧.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق وإعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الخير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ص٨٢ ـ ٨٣.

(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى، طبعة قديمة، ج٢، ص٥. والفلسفة الصوفية في الإسلام: ص٢٨٦ و٢٨٧.

(٤) يذكر أنَّه حكى عبد القادر الجيلاني عن نفسه فقال: تراءى لي نور عظيم ملأ الأفق، ثم تدلى فيه صورة تناديني: يا عبد القادر؛ أنا ربك وقد حلَّلت لك المحرمات، فقلت إخسأ يا لعين، فإذا النُّور ظلام، وتلك الصورة دخان. ثمَّ خاطبني يا عبد القادر نجوت منِّي بعملك بأمر ربك =

وقال ابن عربي: «طريقنا طريق السلف، جعلنا الله لهم خلفاً بمنه»[١]. وقال: «لا وصول إلى حقيقة إلَّا بعد تحصيل الطريقة، ولا طريق لنا إلى الله إلَّا ما شرعه، فمن قال بأنَّ ثم طريقاً إلى الله خلاف ما شرع فقوله زور، فلا يقتدى بشيخ لا أدب له وإن كان صادقاً في حاله»[٢]. وقال: «كل علم من طريق الكشف والإلقاء أو اللقاء والكناية بحقيقة تخالف شريعة متواترة لا يعول عليه». وقال: «كل علم حقيقة لا حكم للشريعة فيها بالرد فهو صحيح، وإلَّا فلا يعول عليه»[٣]. وقال: تخيل من لا يعرف؛ إنَّ الشريعة تخالف الحقيقة وهيهات لما تخيلوه، بل الحقيقة عين الشريعة، فإنَّ الشريعة جسم وروح، فجسمها علم الأحكام وروحها الحقيقة، فما ثم إلَّا شرع»[٤]. وقال: إن ورد على أحد من أهل الكشف أمر إلٰهي يحل له ما ثبت تحريمه في الشرع المحمدي؛ وجب عليه جزماً ترك هذا الأمر أو الوارد لأنَّه تلبيس، ووجب عليه الرجوع إلى حكم الشرع الثابت. وقد ثبت عند أهل الكشف جميعاً أنَّه لا تحليل ولا تحريم لأحد بعد انقطاع الرسالة والنبوة[٥]. وإنَّ الأولياء والعرفاء الوارثين لا يحدثون شريعة ولا ينسخون حكماً. أو على حد تعبير ابن عربي: «إنَّ الوارث لا يحدث شريعة ولا ينسخ حكماً مقرراً، لكن يبين فإنَّه على بينة من ربه وبصيرة في علمه»[٦].

= وفقهك في أحوال نازلاتك، ولقد أضللت بمثل هذه الواقعة سبعين من أهل الطريق. فقلت له: الفضل لله. فقيل له: كيف علمت أنَّه شيطان؟ قال بقوله: قد حللت المحرمات (أحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامي/تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠م، ص٢٨٠ ـ ٢٨١. كذلك: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص٢٨٤).

(١) الشيخ الأكبر محي الدِّين بن العربي: مصدر سابق، ص١٩٦.

(٢) الشيخ الأكبر محي الدِّين بن العربي: ص٦٩.

(٣) رسالة لا يعول عليه: من رسائل ابن عربي، ج١، ص٢.

(٤) كتاب التراجم: من رسائل ابن عربي، ج١، ص٢٨.

(٥) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، باب ١٤٦، ص٢٣١.

(٦) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج١، ص٣١٩.

تلك كانت جملة من نصوص العرفاء تستنكر التأويل ولا ترضى بتعطيل النص الديني وإهماله، بل وترفض ترجيح بعض الدلالات عليه، مثل الدلالة الكشفية. لكن كما قلنا إنَّ هذا المبدأ الذي يعلنه العرفاء لا يجد اتساقاً مع الكثير من الممارسات التطبيقية، فهم لا يقومون بتأويل النصوص الدينية فحسب، بل يضيفون إليه ما هو أسوأ من ذلك، حيث الممارسة الاستبطانية التي تحول النصوص إلى رموز كاشفة لأُمور أخرى لا يدلُّ عليها ظاهر هذه النصوص. كل ذلك ليتيح للعارف أن يقول كل شيء يريده من النص بلا حدود.

ولقد كان ابن عربي شديد اللهجة بالإنكار على المتأولين ـ خاصة العقليين ـ رغم أنَّ ممارساته تدلُّ على كونه يمارس التأويل، بل ويعمل على شاكلة ما تفعله الباطنية من قلب الظاهر وتحوير مجال النص لأدنى مناسبة، مثلما سيتضح لنا ذلك فيما بعد. فقد أبدى هذا العارف موقفاً صارماً تجاه التأويل العقلي للآيات، خاصة فيما يتعلق بالتشبيه، حيث وصم هذا الأسلوب بأنَّه عبارة عن إنكار للنبورة ورد مبطن لها. ذلك انَّ علَّة اضطرار العقليين إليه هو منعهم الطعن في الأدلة العقلية المعارضة؛ وذلك لحاجتهم إلى مثل هذه الأدلة في إثبات الرسالة. وقد توخى ابن عربي إبقاء النصوص الدينية، وعلى رأسها الآيات القرآنية، على حالها من دون تأويل. كما عمل على الأخذ بما وصف الله نفسه من دون عسف بالتفكير في ذاته تعالى وإطلاق الصفات الأجنبية عليه، مثلما فعل الفلاسفة وأهل الكلام، حيث أولئك وصفوه بعلَّة الكائنات، وهؤلاء وصفوه بالذات التي لا يمكن أن تكون جسماً أو عرضاً أو جوهراً[١]. بل قد عجب ابن عربي من طائفة المؤولين بحسب النظر العقلي كيف انَّهم هربوا من التشبيه فوقعوا بالتشبيه، ذلك أنَّهم عدلوا من التشبيه بأنفسهم إلى التشبيه بالمعاني المحدثة القائمة في هذه الأنفس[٢]. لهذا فإنَّه يخاطب هؤلاء بضمير المخاطب المفرد قائلاً: أنت

(١) محمد قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، ص٢٧٤ ـ ٢٨٢.

(٢) كتاب المسائل: من رسائل ابن عربي، ج١، ص١٧.

«تركت التشبيه بالمخلوق المركب وأثبته بالمخلوق المعقول، وأنّى للممكن أن يجتمع من الواجب بالذات في حكم أبداً»[1]. وعليه نهى عمّا يقوم به هؤلاء، والتزم لنفسه طريق الكشف في معرفة مراد النص، حيث يقول: «اترك تأويل الأخبار الواردة بالتشبيه لمن وصف بها نفسه إذا لم تكن من أهل الكشف والتحقيق»[2]. وعلى رأيه انَّ الله قد وصف نفسه بما لا مزيد عليه، وأقر بأنَّ الفرقة الناجية هي تلك التي آمنت بما جاء به الوحي مع نفي المماثلة بين العبد والرب، فنسبت إلى الله العين واليد والسمع والبصر والغضب والتردد والتعجب وما إلى ذلك من أوصاف، وذلك من حيث أنَّ أسماء الله لها حقائق ورقائق، وانَّه بامتداد هذه الرقائق المعنوية المنزهة يظهر في الناس سلطانها[3]. وهو يرى أنَّ للحق سرياناً بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية بحيث لا تبقى صورة إلَّا ويرى الحق عينها، وهذه هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت بها الشرائع السماوية، والتي تبرر التشبيه مثلما يصدق التنزيه بها أيضاً[4].

ويمكن القول رغم انَّ ابن عربي كان شديد الإنكار على المتأولين للنصوص الدينية؛ إلَّا أنَّه أحياناً يتقبل الممارسة التأويلية ويقرها ضمناً، وذلك دفاعاً عن الكشف المعارض لبعض ظواهر النصوص القرآنية[5].

ناهيك عن انَّ هذا العارف كان يمارس ألواناً عديدة من القراءات

---

(1) كتاب المسائل: مصدر سابق، ص١٩. ويقول ابن عربي في هذا الصدد: «تحفظوا من مكر الله في التأويل واستدراجه، واسألوه الثبات والاستقامة على منهاجه، وطهروا قلوبكم بماء التقديس والتنزيه من التجسيم والتشبيه، فإنَّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشّورىٰ: ١١] ويستوي ويجيء وينزل وهو في السَّماء وفي الأرض، وعلى المعنى الذي أراده من غير تشبيه وتكييف» (لطائف الأسرار: ص١٣٧).

(2) كتاب المسائل: مصدر سابق، ص١٩.

(3) ابن عربي: لطائف الأسرار، مصدر سابق، ص١٣٧.

(4) شرح الفصوص: ص٥٩٤ ـ ٥٩٥.

(5) تفسير صدر المتألهين: ج٤، ص٣١٤.

الرمزية التي لا تبقي للظاهر من دور ولا معنى إلَّا بالقدر الذي تريده له الباطنية، كالذي سنطلع عليه.

وقد سلك صدر المتألهين سبيلاً مشابهاً لموقف ابن عربي، فذمَّ التأويلات العقلية وأقرَّ إبقاء ظواهر النصوص الدينية على حالها، وذكر يقول: «إنَّ الدِّين والديانة إبقاء الظواهر على حالها، وأن لا يأول شيئاً من الأعيان نطق به القرآن والحديث إلَّا بصورتها وهيئتها التي جاءت من عند الله ورسوله، فإن كان الإنسان ممَّن خصَّه الله بكشف الحقائق والمعاني والأسرار وإشارات التنزيل ورموز التأويل، فإذا كوشف بمعنى خاص أو إشارة وتحقيق، قرر ذلك المعنى من غير أن يبطل ظاهره فحواه، ويناقض باطنه مبناه، وتخالف صورته معناه، لأنَّ ذلك من شرائط المكاشفة وهذه من علامات الزيغ والاحتجاب»[1].

وفي صدد رده على الصوفية والباطنية اعتبر التأويل حراماً فقال: «وأمَّا كونه حراماً في الشرع، فلأنَّ الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ. كيف ولو جاز صرف الألفاظ الفرعية من مفهوماتها الأولى مطلقاً من غير داع عقلي لسقطت منفعة كلام الله وكلام رسوله ﷺ. فإنَّ ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به»[2]. وفي محل آخر أقر أنَّه إذا لم يكن هناك داع شرعي أو عقلي فلا يجوز تأويل ظاهر الآيات، كما هو الحال في قضية المعاد[3]. بل أكثر من هذا اعتبر انَّ من تأول من غير داع فهو إمَّا أن يكون كافراً أو مبتدعاً[4].

---

(١) مفاتيح الغيب: ص٨٧ ـ ٨٨.
(٢) كسر أصنام الجاهلية: ص٣٠.
(٣) المبدأ والمعاد: ص٤٠٧.
(٤) المبدأ والمعاد: ص٤١٢.

وحقيقة انَّه ليس هناك من الفلاسفة من هو أعظم اهتماماً من صدر المتألهين في محاولاته التوفيقية بين العينتين الوجودية والدينية. ومبرره في هذا الجمع هو أنَّ كلا العينتين عنده تمثل الحقيقة، والحقيقة لا تعارض الحقيقة الأخرى، وبالتالي فإنَّ ما يأتي عن طريق العقل البرهاني أو الكشف الذوقي لا يمكنه أن يعارض ما يأتي عن طريق البيان الديني. فكلاهما يبعثان على القطع واليقين، وكلاهما ينبعان من مصدر واحد هو العقل الأول أو الحقيقة المحمدية، وبالتالي فإنَّهما ينبعان من المبدأ الحق. لكن رغم أنَّ صدر المتألهين لا يفتأ عن التذكير بمثل هذه المبررات التي تجعل المصدرين المعرفيين يبعثان على تطابق الحقيقة ووحدتها، إلَّا أنَّ واقع الحال انَّ ما قدمه في محاولاته التوفيقية كانت لا تخلو من التلفيق والمفارقة أحياناً، والتأويل والمباطنة أحياناً أخرى.

ومن ذلك موقفه من المعاد الجسماني، حيث أعطاه شكلاً صورياً عينياً، فكأنَّه بهذا وافق العينة الدينية في كون المعاد عين الموجود في الدُّنيا، كما وافق القبلية الوجودية في احتفاظه بالشكل الصوري مع نفيه للعنصر المادي. فهذا الاتجاه لصدر المتألهين قد احتل وضعاً وسطاً بين ما أملته عليه نزعته الوجودية القبلية وما أظهرته النصوص الدينية من بيان في بعض المواقف.

فهو قد خالف جمهور الفلاسفة وأتباع المشائين في نفيهم المعاد الجسماني ونكرانهم لظواهر الآيات، كما خالف الإشراقيين القائلين بعالم المثل الخارجية، وصرح بوجود بدن أخروي هو بعينه المشخص في الدُّنيا وبجميع أجزائه وأعضائه، متماشياً بذلك مع ظواهر الآيات، لا بمثله على ما آل إليه الإشراقيون. ومع ذلك لم يكن البدن الذي تحدث عنه هذا العارف الحكيم بدناً عنصرياً كالذي ذهب إليه الغزالي في بعض كتبه، بل انَّه بدن صوري مثالي يتصف بالثبات والفعلية والبقاء وليس في الاستعدادات والمواد والحركات، مثلما اطلعنا على ذلك من قبل.

إذن رغم أنَّ صدر المتألهين توسط فعلاً بين الرؤية الوجودية الموروثة وبين ما عليه النصوص الدينية، وأنَّه بهذا قد اقترب من مضمون هذه النصوص، لكنَّه لم يصب كبد الظاهر الذي تبديه، وهو الظاهر الدال على انَّ المبعوث من الأبدان هو الشكل العنصري الطبيعي، كالذي ذهب إليه جمهور المسلمين، كأهل السلف وأهل الحديث والكلاميين، وليس في الآيات القرآنية ما يشير إلى المعنى الصوري الذي تحدث عنه ذلك الحكيم تبعاً لمنطق السنخية والقبلية الوجودية التي توجب رجوع كل شيء إلى أصله.

كذلك الحال مع مسألة حدوث العالم ككل، إذ خالف الفلاسفة بحدود قدم الأفلاك والأنواع الكلية للحوادث، مؤيداً النص الديني في حدوثها جميعاً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿...خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [السَّجدَة: ٤]، وأيضاً قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الفُرقان: ٥٩]. لكنَّه رغم قوله بالحدوث فإنَّه لم يأذن بإعطاء بداية محددة للخلق والإبداع، وأصر على أزلية الصنع والحدوث، وكذلك إثبات أفلاك سماوية أخرى أزلية. إذ عد للسماوات والأرض نوعين، أحدهما حسي والآخر عقلي، واعتبر النوع الأول حادثاً ومفتقراً إلى الزمان، وهو الذي دلَّ عليه العديد من النصوص والآيات، بخلاف الثاني الذي حسبه قديماً يفتقر إليه كل من النوع الأول والزمان والحركة[١].

أي أنَّه لأجل التوفيق بين العينتين الدينية والوجودية صرح بوجود سمائين وأرضين، إحداهما عقلية قديمة وهي السابقة على الزمان، فوافق بها الفلاسفة، وأخرى حسية مبدعة ومتأخرة عنه، وهي محل اتفاقه مع النص، وخلافه مع من تقدمه من جمهور الفلاسفة.

وهو مع هذا التحوير للرؤية الوجودية التي ورثها ممَّن سبقه من الفلاسفة، فإنَّه لم يخرج عن روح التفكير الوجودي وأصله المولد، حيث أنَّ ما قدمه هو أيضاً ممَّا يناسب منهج القبلية الوجودية في تناسق طبقات الوجود وتشاكلها تبعاً

---

(١) الشواهد الربوبية: ص١٦٤. وتفسير صدر المتألهين: ج٦، ص٣٢.

لمنطق السنخية، كما انَّه يتفق مع ما عليه نظرية المشاكلة التي تمَّ وضعها لأجل فهم النص. لكن رغم ذلك ترد بعض الاستفهامات حول موقفه المجدد هذا، ذلك انَّه في تفسيره لسورة الحديد وفي بعض كتبه قام بتحديد المدة الزمنية لخلق السماوات والأرض وفقاً لنص الآية ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الفرقان: ٥٩]، حيث اعتبر أنَّ خلقهما هو خلق تدريجي الوجود، لا يختلفان في ذلك عن بقية الأجسام الطبيعية، وقد استغرقت العملية مدة ستة آلاف سنة، إذ بدأت منذ زمن خلقة آدم إلى زمن البعثة النبوية ونزول القرآن، وحيث انَّ ﴿يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج: ٤٧]، فإنَّ عدد السنين التي استغرقه خلقهما وما فيهما هو ستة آلاف سنة[(١)]. والاستفهام الذي يرد بهذا الصدد هو ما طبيعة الوجود قبل تلك المدة الزمنية؟ ذلك انَّ ما يتسق مع منهج التوليد الوجودي هو إثبات أن تكون هناك دورات أزلية وأبدية غير منتهية من خلق السماوات والأرضين، وكذا بالنسبة للآدميين والبعثات النبوية المحمَّدية، إذ أنَّ انقطاع هذه الدورات لا يتسق مع ثبات أربابها من العقول المفارقة، وبالتالي كان لابدَّ من التواصل والاستمرار أبد الدَّهر من غير تغيير. كذلك يلاحظ انَّ هذا العارف الحكيم ذكر في تفسيره لتلك السورة مكاشفة تحدد المقصود من خلق السماوات والأرض، وهو بمعنى حجب الحق، أي أنَّ الحق اختفى بهما وأظهرهما وبطن، فكان ظهورهما بالأسماء، وذلك اتباعاً لما جاء ذكره في التفسير المنسوب لابن عربي[(٢)]، لكن دون أن ينافي ما أكد عليه من الخلق التدريجي لهما، حيث

---

(١) الشواهد الربوبية: ص٩٢. وتفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٨، ص١٨٥ وما بعدها.

(٢) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٨، هامش ص٤٠. وتفسير محي الدِّين بن عربي: ج٢، ص٢٧٣. علماً انَّ العديد من الباحثين يعتقدون أنَّ هذا التفسير يعود إلى أحد تلامذة ابن عربي المشاهير، وهو عبد الرزاق القاشاني. وبالفعل فإنَّ أسلوب النص في التفسير يختلف عن أسلوب الكتابة لدى ابن عربي.

طالت مدته ستة آلاف سنة حتى البعثة النبوية، وانَّه بقي من الأمر ألف سنة لينكشف الحجاب وتقع الواقعة[1].

وهذان الموقفان ليسا متعارضين عنده، حيث فيهما الإقرار بالخلق التدريجي، وكذلك القول بالاحتجاب. الأمر الذي لا يتناقض مع ما اعترض عليه ـ في محل آخر ـ حول ما جاء في التفسير المنسوب لابن عربي من تأويل آية ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الفرقان: ٥٩]، حيث ورد فيه أنَّ الخلق بمعنى الاحتجاب، لذا فقد اعترض عليه صدر المتألهين بقوله: «وأنت خبير بأنَّ خروج الألفاظ القرآنية عن معانيها المتعارفة المشهورة توجب تحير الناظرين فيها، والقرآن نازل لهداية العباد وتعليمهم وتسهيل الأمر عليهم مهما أمكن، لا للتعقيد والإشكال، فيجب أن تكون اللغات محمولة على معانيها الوضعية المشهورة بين الناس، لئلا يوجب عليهم الالتباس»[2].

---

(١) يذكر ابن عربي أنَّ عدد السماوات سبع على مقتضى أئمة الأسماء السبعة، وهي الصفات الإلٰهية السبع، ومنه كان مقدار الدُّنيا سبعة أيَّام، وانَّ ظهور النبي ﷺ كان في اليوم الأخير، وهو الجمعة، حيث انَّ الله خلق السماوات والأرض في ستة أيَّام، وذلك حتى نزول الوحي الذي جاء فيه تحديد مدة الخلق، فلم يبق لقيام الساعة من نزول الوحي إلَّا هذا اليوم (الجمعة)، وحيث أنَّ اليوم الواحد هو كألف سنة، فإنَّ قيام الساعة لا يزيد على ألف سنة، وكما جاء في الحديث النبوي: «إن استقامت فلها يوم، وإن لم تستقم فلها نصف يوم». وقد استبشر ابن عربي باستقامتها حيث كان زمانه قد تجاوز نصف اليوم (خمسمائة سنة) منذ البعثة النبوية، حيث كانت سنة ولادته (٥٦٠هـ). لكن واقع الأمر انَّ هذا التقدير لا يتفق مع حقيقة الواقع، حيث انتهى اليوم السابع، ونحن نقترب من منتصف اليوم الثامن، فمنذ البعثة النبوية مضت علينا أكثر من ألف وأربعمائة سنة خالية (لاحظ: رسالة في أسرار الذات الإلٰهية، ضمن رسائل ابن عربي، ص٢٠٢ ـ ٢٠٣). ولا يختلف الأمر عمَّا ذكره صدر المتألهين الذي عد البعثة النبوية هي بمثابة طلوع فجر يوم القيامة، مع أنَّه ولد سنة ٩٨٠هـ) وتوفي سنة (١٠٥٠هـ)، ولم يشر إلى أنَّ عصره هو ذات العصر الذي ينبغي أن تقوم فيه الساعة، بل وظهور المهدي (لاحظ: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج٨، ص١٨٦).

(٢) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج، ص٤٠ و١٨٥.

مع هذا فقد جاء لصدر المتألهين بعض النصوص التي لا تتفق مع منهجه الوجودي، مثل إقراره بأنَّ الله كان قادراً على خلق السماوات والأرض في لحظة واحدة، ولم تكن المدة الزمنية التي خلقها إلَّا لكونها أصلح وأليق بحال الكائنات، وكذا أنسب بنظام المخلوقات[١].

وكذا تصريحه بأنَّ لله القدرة والإرادة من أن يفني السماوات والأرض متى شاء وفي أي وقت أراد[٢]. بل تصل المفارقة معه أنَّه أدان غيره من العرفاء في اتباعهم ذات المسلك الذي سلكه، حيث انتقد الممارسة الاستبطانية ووصفها بأنَّها تفضي إلى هدم الدِّين أو الشريعة، وكما قال: إنَّ «الباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى وأنحاء تترى. وهذا أيضاً من المفاسد العظيمة الضرر والبدع الشائعة عند المتسمين بالصوفية. وبهذا الطريق توسلت الباطنة إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم»[٣]. مع أنَّ ممارسات هذا العارف الفيلسوف يكثر فيها مثل ذلك الدور الطليق،

---

(١) تفسير صدر المتألهين: نفس المصدر، ج٨، ص١٨١.

(٢) تفسير صدر المتألهين: المصدر السابق، ج٦، ص١٢٣.

(٣) كسر أصنام الجاهلية: ص٣٠. كما جاء في نقد صدر المتألهين لطرق الفلاسفة والعرفاء قوله: «لا تشتغل بترهات المتصوفة ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة، وهم الذين إذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم، وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن، وقانا الله وإيَّاك خليلي من شر هاتين الطائفتين، ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين، هم قوم يشقى بهم جليسهم، ولا يزال في الوحشة أنيسهم، وافرغ قلبيك عن كلماتهم، مهاجراً إلى سماع كلام الله ومشاهدة آياته الكبرى» (مفاتيح الغيب: ص١٦٤. كذلك تفسير صدر المتألهين: ج٦، ص٣٢). وقال أيضاً: «وإنّي لاستغفر الله كثيراً ممَّا ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين أهل الكلام، وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان، وتأييد الله المنَّان أنَّ قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم، فألقينا زمام أمرنا إليه وإلى رسول الله النذير المنذر، فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه، ولم نحتل أن نخيل له وجهاً عقلياً ومسلكاً بحثياً، بل اقتدينا بهداه، وانتهينا بهديه امتثالاً لقوله تعالى: ﴿...وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فأفلح ببركة متابعته وأنجح» (الأسفار: ج١، ص١١ ـ ١٢).

حيث تحولت عنده عملية الجمع والتوفيق بين ظاهر النص وباطنه إلى فنون عديدة من المباطنة التي هي أخطر من التأويلات العقلية الشائعة. وكما سنرى أنَّ قاعدة الاعتبار المعمول بها والتي تأسست عليها نظرية المشاكلة؛ قد تحولت إلى ذريعة للمباطنة الرمزية السلبية الضوابط. فما من لفظة تشير إلى جانب حسي إلَّا ويمكن حملها على ما يناسب الاعتقاد الصوفي من القضايا العقلية والمصادرات الغيبية، ولكن على تأويل بعيد لا يتفق مع السياق. وقد امتد ذراع التأويل والاستبطان حتى إلى الحروف ومطلق الكلمات من دون تقييد. وبذلك فإنَّ صدر المتألهين لم يف بالمبدأ الذي تعهد به في التفسير. بل رغم أنَّه كان ينكر التأويل على ما اطلعنا عليه من قبل، وأنَّه قد نقد أحد العارفين الكبار في بعض المواقف لكونه لم يلتزم الأخذ بظاهر الألفاظ في النصوص القرآنية، إلَّا أنَّه رغم ذلك اضطر في بعض المناسبات إلى الاعتراف بضرورة ممارسة هذا النهج، وذلك عندما استشكلت أمامه بعض القضايا الدينية. فقد اضطر إلى تأويل معنى كلمة (العذاب) في قوله تعالى: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [البَقَـرَة: ١٦٢]، معتبراً أنَّها تفيد معنى (النَّار)، وذلك اعتماداً على رأيه في انقطاع العذاب، قبل أن يعود مرَّة أخرى إلى القول بالعذاب المؤبد الدائم في رسالته (العرشية)، مخالفاً ما كان عليه في كتبه الفلسفية الأخرى[١]، مثلما سبق لابن عربي أن حول كلمة (العذاب) في الآية إلى معنى (العذوبة)[٢].

ورغم انَّ صدر المتألهين قد أدرك خطورة هذا العمل، وأنَّه يعود به إلى ذلك الاتجاه التقليدي الذي عد ظاهر الشرع ليس بحجَّة، لكنَّه مع هذا اعتذر بما رجحه من «كشف صريح وبرهان صحيح»، وذكر يبرر داعي هذا التأويل بنفيه أن يكون هناك نص قاطع الدلالة، وكما قال: «أمَّا النص: فما من لفظ إلَّا ويمكن حمله على معنى آخر ما هو الموضوع له بأحد

---

(١) صدر المتألهين: عرشيه، ص٣٨٢. والشواهد الربوبية: حاشية ص٣١٧ و٧٧٨.

(٢) شرح الفصوص: ص٣٩٠.

الدلالات، وإن كان الأصل والمعتبر هو المعنى المطابقي، لكن الكلام هنا ليس في الأصل والترجيح، كما في الفروعات الظنية التي يكفي للعمل بها مجرد الأصل والرجحان، بل في اليقينيات التي لا ينجح فيها إلَّا العلم بالبرهان والشهود بالعيان»[1].

وقال أيضاً: «إنَّ (العذاب) كما قد يراد منه المعنى المصدري ـ أي التعذيب ـ كذا يراد منه اسم ما يتعذب به كالنَّار مثلاً، وهذا غير مستلزم لذاك، فالنصوص الواردة في الخلود في العذاب لو كانت مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [آل عِمرَان: ٨٨] يمكن أن يأول فيها (العذاب بالمعنى الاسمي لا المصدري، وإن كان الثاني أظهر بحسب اللفظ»[2].

وعلى هذه الشاكلة اضطر أحياناً إلى حمل النص على المجاز شبيهاً بذلك المبدأ الذي اتخذه أصحاب نظرية التمثيل من الفلاسفة التقليديين. فمثلاً انَّه لم يتقبل ظاهر النصوص التي تتحدث عن خطيئة آدم وعلّة إخراجه من الجنَّة، وذلك لمعارضتها لمفاهيم القبلية الوجودية. فقد أنكر أن يكون آدم قد عصى ربه، كما وأنكر أن تكون النفس قد أخطأت، حيث لا يوجد في ذلك العالم ـ وهو عالم العقل المقدَّس ـ سنوح لخطيئة واقتراف معصية، بل المقصود هو أنَّ هناك جهة إمكان النفس وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب لتعلقها بالبدن.

وبالتالي فقد اعتبر أنَّ ما ورد في نصوص القرآن والحديث بخصوص آدم إنَّما هو من التجوزات والرموز، وذلك مداراة لضعفاء العقول[3]. مع أنَّ هذا الكلام لصدر المتألهين يناقض ما سبق أن أدان الفلاسفة التقليديين عليه، حيث اعتبر طريقتهم في حمل النص على المجاز وأنَّه لا حجَّة له وإنَّما جاء لمداراة عوام النَّاس، كل ذلك يفضي برأيه إلى أن يكون الدِّين

---

(١) تفسير صدر المتألهين: ج٤، ص٣١٥ ـ ٣١٦.

(٢) المصدر السابق: ج٤، ص٣١٥.

(٣) الأسفار: ج٨، ص٣٦٤ و٣٥٩.

جاء لإيهام النَّاس، ممَّا قد يؤدِّي إلى إضلال الصالحين والدفع بهم إلى النَّار والعذاب، نتيجة الجهل بالحقيقة، كالذي مرَّ علينا من قبل.

* * *

ولو عدنا إلى طريقة العرفاء في التعامل مع النص الديني، فالملاحظ أنَّه حتى لو سلمنا معهم ما يقولونه من أنَّهم لا ينكرون ظاهر النص، فمع ذلك أنَّهم من حيث الممارسة الفعلية قد شددوا على استنباط ما يريدونه منه من الأبعاد الباطنية التي لا يحدها حد، وقد وظفوا لتبرير هذا العمل العديد من الروايات والأحاديث التي تؤكد تلك الأبعاد. ومن ذلك ما يروى عن النبي من أنَّ لكل آية ظاهراً وباطناً ومطلعاً إلى سبعة أبطن أو سبعين.

ويروى عن الأئمة أنَّ للقرآن بطناً وللبطن بطناً، وظهراً وللظهر ظهراً. وكذا في القرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر هو التلاوة، والباطن هو الفهم، والحد هو الأحكام، والمطلع هو مراد الله من العبد.

كما يروى عن الإمام الصادق أنَّه قال: «كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق.

فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء»[1]. وكذا يروى عن الصادق أيضاً: «إنَّا نتكلم في الكلمة الواحدة سبعة أوجه، فقال البعض متفكراً: سبعة يابن رسول الله؟ فقال: نعم.. وسبعين»[2].

فبمثل هذه النصوص فتح العرفاء لأنفسهم المجال لإيجاد كل ما

---

(١) راجع النصوص السابقة في: الفيض الكاشاني: الصافي في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، تصحيح وتقديم وتعليق حسين الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩م، ج١، المقدمة الرابعة، ص٢٧ ـ ٢٩.

(٢) النعمان بن حيون: أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، ص٢٧.

يمكن من المعاني التي يريدونها لأدنى مناسبة، ومن ذلك ما قاله ابن عربي وهو يصف علمه الموهوب: «وأنا أستمد علمي من كلمات الله التي لا تنفد ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾ [الكهف: ١٠٩]، ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧]»[1]. ومثله ما قاله حيدر الآملي: «والله ثم والله لو صارت أطباق السماوات أوراقاً، وأشجار الأرضين أقلاماً، والبحور السبعة مع المحيط مداداً، والجن والإنس والملك كتاباً، لا يمكنهم شرح عشر من عشير ما شاهدت من المعارف الإلٰهية والحقائق الربَّانية الموصوفة في الحديث القدسي: (أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)، والمذكورة في القرآن: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾﴾ [السَّجدَة: ١٧]»[2].

وعلى هذه الشاكلة قال البعض: «لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر». وقال آخر: «القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم، إذ كل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع»[3]. ويحكي الشعراني عن أستاذه علي الخواص أنَّه قال عن نفسه: إنَّه يستطيع أن يستخرج من سورة الفاتحة وحدها ما لا يقل عن (٢٤٠٩٩٩) علم[4].

ومن الناحية المبدئية قد يقال إنَّ علم العرفاء إمَّا أن يكون مأخوذاً عبر الكشوف الذوقية التي يتحدثون عنها، أو أنَّه مأخوذ من النص، لكن

---

(١) لطائف الأسرار: ص١٦.

(٢) الآملي: جامع الأسرار، ص٦.

(٣) إحياء علوم الدِّين: ج١، ص٢٨٩.

(٤) عن: اجنتس جولدتسهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي في مصر ومكتبة المثنى في بغداد، ١٩٥٥م ـ ١٣٧٤هـ، ص٢٨٠.

النص في حدِّ ذاته لا يفضي إلى مثل هذه الكثرة التي يتحدث عنها العرفاء، ولا إلى الاختلاف الحاصل في تحصيل المعاني الباطنية فيما بينهم. وإذا قلنا إنَّ معارفهم الدينية موقوفة على علومهم الكشفية، فكيف يدعى أنَّهم مقيدون بحدودما عليه الوحي والنص؟ بل وكيف يسوغ لهم ادعاء ترجيح النص على الكشف، رغم أنَّ الأول متوقف على الآخر؟

وواقع الحال انَّ العرفاء يصبغون المعرفة الدينية بالقبلية الوجودية، أو أنَّهم يجعلون تلك المعرفة تابعة ومحددة طبقاً لما عليه منهج التوليد الوجودي. فالكشف المدعى هو كشف وجودي موروث، سواء من حيث آلياته وأصوله المولدة، أو من حيث مضامينه المفصلة في كثير من الأحيان. ومنه يمكن أن نتفهم تلك الممارسات المتنوعة من المباطنة والتأويل لأدنى مناسبة، ومنها المباطنات التي تتوخى اشتقاق الفكرة الباطنية من مفردات اللفظ حتى لو كان ذلك معارضاً لسياق النص ومجاله، الأمر الذي سنتحدث عنه في الفصل القادم.

مبدأ الاعتبار والتشعبات الاستبطانية

لمبدأ الاعتبار أهمية خاصة في تنويع أنماط الممارسة الاستبطانية مع النص. ويدخل ضمن هذا الإطار ما سبق بحثه في نظرية المشاكلة، حيث أنَّ مبررها من حيث القبلية الوجودية هو منطق السنخية، ومبررها من حيث الإطار النظري في التعامل مع النص هو مبدأ الاعتبار. فما هو هذا المبدأ؟

المقصود بمبدأ الاعتبار هو ذلك المنهج الذي يدعو إلى العبور من ظاهر النص إلى باطنه لقرينة مناسبة دالة على هذا الأمر أو منبهة عليه، فهو لا يلغي الظاهر، كما انَّه لا يتوقف عنده. وسمي بالاعتبار تبعاً لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، أوو قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [آل عِمرَان: ١٣].

ومن الناحية التاريخية يبدو أنَّ الغزالي هو أول من قدم لهذا المبدأ قوَّة تنظيرية، وذلك ليبرر من خلاله بعض الممارسات الاستبطانية في التعامل مع النص، بما في ذلك تبريره لنظرية المشاكلات الوجودية كالتي عرضناها سابقاً. أمَّا قبل الغزالي فقد كان التعامل مع النص يتكىء على هذه الظاهرة عملياً، وذلك من حيث الانتقال من النظير إلى النظير، أو من الشيء إلى شبيهه أو إلى ما يناسبه، وذلك كالقياس التمثيلي والقياس بالأولى. فمثلاً انَّ الشبلي (المتوفى سنة ٣٣٤هـ) سئل عن قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ [النّور: ٣٠]، فقال: «أبصار الرؤوس عن محارم الله تعالى وأبصار القلوب عمَّا سوى الله تعالى». كما انَّ الشاه كرماني قال بصدد الآية القرآنية: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾﴾ [الشُّعَراء: ٧٨-٨٠]، فقال: «الذي خلقني فهو يهديني إليه لا إلى غيره، وهو الذي يطعمني الرِّضا ويسقيني المحبة، وإذا مرضت بمشاهدة نفسي فهو يشفيني»[١].

كما جاء في تفسير ابن حيون الإسماعيلي لقوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾﴾ [المدَّثِر: ٤]، حيث الظاهر منه تطهير وتنظيف هذه الثياب ممَّا يعلق بها من أوساخ وقاذورات، والباطن هو تطهير النفس من الذُّنوب التي كنى عنها بالثياب[٢]. لكن قد نتساءل: هل كانت مثل تلك الممارسات الانتقالية قبل الغزالي تشكل ظاهرة تفسيرية للنص لدى العرفاء ـ من غير الإسماعيلية ـ أم أنَّها مجرد استنتاجات ذاتية تدخل في مدار الكشوف والاسترسالات الوجدانية؟

فقد جاء انَّ بعض العرفاء كان يقول إنَّ المراد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣]؛ هو

---

(١) التصوف الإسلامي: ص٣١٧.

(٢) النعمان بن حيون المغربي: تأويل دعائم الإسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م، ص٣٦.

النفس، أي أنّنا أمرنا بأنَّ نقاتل النفس باعتبارها أقرب شيء إلينا. وذكر ابن الصلاح الشهرزوري (المتوفى سنة ٦٤٣هـ) في فتاويه: وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي انَّ أبا عبد الرحمن السلمي صنف كتاب (حقائق التفسير) وقال: ان اعتقد السلمي انَّ ذلك تفسير فقد كفر. ثم أردف ابن الصلاح قائلاً: الظن بمن يوثق به من الصوفية انَّه إذا قال شيئاً من أمثال ذلك انَّه لم يذكره تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة في القرآن العظيم، فإنَّه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنَّما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد به القرآن، فإنَّ النظير يذكر بالنظير، فمن ذلك مثال النفس في الآية المذكورة، فكأنَّه قال: أمرنا بقتال النفس ومن يلينا من الكفَّار، ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا في مثل ذلك، لما فيه من الإبهام والالتباس[1].

وقد يكون عنوان كتاب السلمي آنف الذكر له دلالة على أنَّ ما أراده هو التفسير الباطني كالذي يدعو إليه الغزالي ومن جاراه من العرفاء. فالغزالي لا ينكر ضرورة الاعتماد على هذا المنهج في التفسير، وذلك خلافاً للحشوية الذين يتوقفون على الظاهر فحسب، وكذا الباطنية الذين ينكرون حقيقة الظاهر. ومبدأ الاعتبار عنده هو الجمع بين الأمرين معاً. فمثلاً انَّه بصدد تفسير قول النبي ﷺ: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب»، ذكر يقول: «القلب بيت هو منزل الملائكة ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم.

والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد الكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة فأنَّى تدخله الملائكة، وهو مشحون بالكلاب، ونور العلم لا يقذفه الله تعالى في القلب إلَّا بواسطة الملائكة.. ولست أقول المراد بلفظ البيت هو القلب وبالكلب هو الغضب والصفات المذمومة،

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار الفكر، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ج٢، ص١٨٧. وانظر أيضاً ما ذكره ابن عربي في انتزاع معنى محاربة النفس وجهادها من نفس الآية المشار إليها (الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج١، ص٥٧٢).

ولكني أقول هو تنبيه عليه وفرق بين تعبير الظواهر إلى البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر. ففارق الباطنية بهذه الدقيقة، فإنَّ هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء والأبرار، إذ معنى الاعتبار أن يعبر ما ذكر إلى غيره فلا يقتصر عليه»[1]. وعلى شاكلة هذا النموذج ما ذكره الغزالي بالنسبة إلى قوله تعالى في حق موسى: ﴿...فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢]؛، فقد رفض أبو حامد إبطال الظواهر كالذي عليه الباطنية، كما رفض إبطال الأسرار الباطنية كالذي تذهب إليه الحشوية، واعتبر انَّ من يجمع بين الظاهر والباطن هو الكامل ذو العينين، حيث يكون المعنى هو بحسب الظاهر عبارة عن خلع النعلين الذين يشكلان ملبس القدمين للإنسان، وبحسب الباطن عبارة عن طرح الكونين أو العالمين. وبالتالي فإنَّ المثال في الظاهر حق، وأداؤه إلى السر الباطن حقيقة، ولكل حق حقيقة، فهذا هو الاعتبار أو العبور من الظاهر إلى السر الباطن، أو من الشيء إلى غيره[2].

وهذا النهج هو كطريقة الفلسفة اليهودية الهلنستية، فكما يعبر الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندراني (المتوفى سنة ٤٠م) عن هذه الطريقة بقوله: «هي في الوقت الذي تذهب فيه إلى جعل المأثورات الجافة سائغة مقبولة عن طريق الرمزية والتأويل؛ تتمسك مع ذلك بالحقائق والأوامر على ظواهرها»[3].

والعرفاء رغم انَّهم يعدون الباطن أهم من الظاهر فإنَّهم لا يبطلون هذا الأخير، خاصة وأنَّ ذلك يفضي إلى إسقاط الأحكام الشرعية، كالذي ينقله الغزالي من أنَّ البعض قد يترك الصلاة ويزعم أنَّه دائم الصلاة بسره[4].

مع هذا يمكن القول إنَّ التفرقة بين العرفاء والباطنية تبعاً للأخذ بمنطق

---

(١) إحياء علوم الدِّين: مصدر سابق، ج١، ص٤٩.
(٢) مشكاة الأنوار: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٤)، مصدر سابق، ص٢١ ـ ٢٢.
(٣) مذاهب التفسير الإسلامي: ص٢٥٩.
(٤) مشكاة الأنوار: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٤)، ص٢٢.

الظاهر وعدمه، حيث أنَّ العرفاء يعولون على الظاهر والباطن معاً بخلاف ما تتهم عليه الباطنية من أنَّها تعول على الباطن فحسب. هذه التفرقة التي ذكرها الغزالي وأصبحت رائجة لدى غيره من العرفاء هي تفرقة غير صحيحة. ذلك لأنَّ العديد من المحسوبين على الباطنية يتقبلون الظاهر ويضيفون إليه الباطن كالذي يصنعه العرفاء قدماً بقدم. فهناك جماعة من الإسماعيلية تعترف صراحة بضرورة الاستناد إلى كل من الظاهر والباطن، حيث كلاهما حق عندها(١)، بل وأقرت عدم جواز مخالفة الظاهر بالباطن(٢)، وعولت على آيات ضرب الأمثال لتبرير معتقداتها الباطنية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۝٢٧﴾ [الزُمَر: ٢٧]، إذ اعتقدت انَّ الله جعل للناس مثلاً دالاً على ممثوله فعرفوا الممثول بمثله(٣).

ومن ذلك ما قاله ناصر الدِّين خسرو، وهو من إسماعيلية القرن الخامس الهجري: «تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة، بيد أنَّ التفسير الأعمق يحل منه محل الروح، وأين يحيا بدن بلا روح»(٤).

وقال أيضاً: «الشريعة هي المظهر الخارجي للحقيقة، والحقيقة هي الوجه الداخلي للشريعة.. انَّها الرمز (أو المثال)، والحقيقة هي المرموز إليه (الممثول). والمظهر الخارجي في تقلب مستمر مع حقب وأدوار العالم، وأمَّا الوجه الباطن فطاقة إلٰهية غير خاضعة للصيرورة»(٥).

إذن، من الناحية المبدئية، انَّ هؤلاء لا ينكرون ظاهر النص ولا يعولون

---

(١) محمد حسين الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني عشرية، إعداد وتقديم الأعظمي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م، ص٢٩ ـ ٣٠.

(٢) أساس التأويل: مصدر سابق، ص٩ و٢٣.

(٣) الحقائق الخفية: ص٣١. وأيضاً: تربية المؤمنين أو تأويل دعائم الإسلام: مصدر سابق، ج١، ص١١.

(٤) مذاهب التفسير الإسلامي، ص٢٠٣.

(٥) كوربين: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ج١، ص٤٢.

على الباطن فحسب، بل يعترفون بأنَّ للنص ظاهراً وباطناً، وأنَّه لا يجوز عندهم مخالفة الظاهر للباطن، حيث كلاهما حق، وإن اختلف المطلب، إذ الظاهر وإن كان حقيقة، إلَّا أنَّ حقيقته لا تنبعث من حيث ذاته بدلالة كونه مثالاً يشير إلى تلك الحقيقة التي هي أعمق منه، وهي الباطن. مع هذا فهم من حيث التطبيق ليسوا ـ في الكثير من الأحيان ـ من أصحاب الظاهر ولا من أصحاب نظرية المثال والمشاكلة، فتفسيراتهم باطنية من نوع آخر لا تختلف في جوهرها عن تلك التي تعود إلى العرفاء الذين هم أيضاً يعولون على كل من الظاهر والباطن تبعاً لمنطق مبدأ الاعتبار.

ورغم انَّ مبدأ الاعتبار قد شكل الغطاء الشرعي لما قام به الغزالي من الممارسة الاستبطانية، إلَّا أنَّه لم يذهب به في التطبيق ذلك المدى الذي ذهب إليه كل من جاء بعده من العرفاء. ولعلَّ ابن عربي هو أول من بسط تطبيقات هذا المبدأ المأخوذ عن الغزالي، فقد جعله غطاء لتشكيل موسوعة دينية لا يعرف لها أول ولا آخر، ولا قيد ولا ضبط. لذلك أنَّه علّق على آية الاعتبار ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]؛ معتبراً انَّها تعني: «جوزوا ممَّا رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ماتعطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في بواطنكم فتدركونها ببصائركم». وهو الباب الذي أغفله العلماء، لا سيَّما من وصفهم بأهل الجمود على الظاهر. وأكد بأنَّ المبرر في ذلك هو انَّ الله «قد ربط بكل صورة حسية روحاً معنوياً، بتوجه إلٰهي عن حكم اسم رباني» الأمر الذي برر له اعتبار خطاب الشارع في الباطن على حكم ماهو في الظاهر قدماً بقدم، فالظاهر في الخطاب هو صورته الحسية، أمَّا الباطن فهو الروح الإلٰهي المعنوي لتلك الصورة الحسية، والانتقال من الظاهر إلى الباطن، أو من الصورة الحسية إلى الروح المعنوي هو ما يطلق عليه الاعتبار[١].

وهذا هو لب نظرية المشاكلة التي تعترف بوجود المطابقة بين الكتابين

---

(١) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٦٦٨.

التدويني والوجودي، فالتدويني يعبر تعبيراً مطابقاً لما هو عليه الوجود الخارجي. والعبور الذي يتحدث عنه العرفاء هو مجاوزة الظاهر إلى الباطن عبر الاشتراك بينهما في روح المعنى، أي أنَّ للمعنى ظاهراً وباطناً، وإن كان في حدِّ ذاته عبارة عن أمر واحد متفاوت القيمة والدرجة. فمثلاً انَّ التطهير واحد للثياب من حيث الظاهر وللنفس بحسب الباطن، وكذا الإطعام بالطعام وبالرِّضا، والسقاية بالشراب والمحبة، ومحاربة الكفر، سواء كانت المحاربة للعدو الخارجي، أو للنفس ذاتها باعتبارها الأمارة بالسوء. . .الخ. ممَّا يعني أنَّ هناك خيط صلة بين نظرية المشاكلة التي استخدمها العرفاء في التفسير، وبين منهج الاعتبار.

مع هذا لا يمكن أن نعد كل ما اعتمده العرفاء في مبدأ الاعتبار هو ممَّا يتفق ونظرية المشاكلة، بل ظهرت أنماط مختلفة من الممارسات الاستبطانية في التعامل مع النص، كتلك التي نجدها لدى ابن عربي، والذي وضع مبرره في ذلك بما دعا إليه من جواز كون العارف يفهم من النص ما يريده المريد، وحيث المريد لا يريد غير القبلية الوجودية، لذا فإنَّ فهم النص يكون تابعاً ومنقاداً إلى هذه القبلية بغض النظر إن كان هناك مناسبة وقرينة كافية دالة على المطلوب أم لا. فهو يذكر في (الفتوحات المكية) كيف انَّ الله ينزل كلامه «على قلوب أولياء الله تلاوة فينظر الولي ما تلي عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه، فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه، فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر»[1]. وهو يرى انَّ من ينزل على قلبه القرآن فإنَّه يفهم ما ينزل وإن كان بغير لسانه ولغته فيعرف معاني ما يقرأ، رغم انَّ هذه الألفاظ لا يعرف معانيها في غير القرآن باعتبارها ليست بلغته. وبالتالي فإنَّ كل موجود يمكنه أن يجد فيه ما يريد.

وهو يستشهد بقول الشيخ أبي مدين: «لا يكون المريد مريداً حتى

---

(١) عن: الفصوص والتعليقات عليه، ص٢٢٥.

يجد في القرآن كل ما يريد، وكل كلام لا يكون له هذا العموم فليس بقرآن»[١]. وبالتالي يقرر بأنَّ نزول القرآن على القلب، وهو صفة إلٰهية لا تفارق موصوفها، يعني نزول الحق في القلب، وفي الحديث إنَّ الحق وسعه قلب عبد مؤمن، وبذا انَّ الحق يكلم هذا العبد من سره في سره، وهو قولهم حدثني قلبي عن ربي من غير واسطة[٢].

ولا شك أنَّ هذا الذي ذكره ابن عربي يبرر فتح باب الرمزية والاستبطان على مصراعيه، كما هو حاصل سواء بالنسبة إلى تعامل هذا العارف مع النص، أو إلى تعامل غيره معه، حيث كل مريد يريد من النص كل ما يبتغيه من التعبير عن القبلية الوجودية. وبذا يصبح القرآن كتاباً وجودياً حاكياً لما عليه الوجود، وذلك تبعاً لمبدأ الاعتبار، وهو الأداة الموظفة لتطبيق الرؤية الوجودية وإسقاطها على النصوص الدينية بدعوى العبور من الظاهر إلى الباطن. لكن يظل كل عارف يعبر عمَّا يصل إليه خياله من استرسال يتعلق بالوجود، وهو بهذا الاسترسال لا يضمن الاتفاق والمطابقة مع غيره من العرفاء، رغم انَّ المفاهيم التي يدلون بها هي مفاهيم متقاربة باعتبارها محكومة بنفس المنطق من القبلية الوجودية.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ البعض يطلق على هذه العملية من الاعتبار أو إسقاط الرؤية الوجودية على فهم النص بالتطبيق، كما هو الحال مع ما جاء في التفسير المنسوب إلى ابن عربي، حيث يرى المعاني الباطنية الوجودية لفهم النصوص إن هي إلَّا تطبيقات الرؤية الوجودية منزلة على هذا الفهم. ومع أنَّ لفظة التطبيق كانت تستخدم قبل العرفاء لدى الكيسانية إلَّا أنَّها لم تأخذ هذا المعنى، وإنَّما كانت مقيدة بإجراء التماثل وسحب الرؤية المستمدة من الوجود الخارجي وإسقاطها على الأنفس البشرية، وذلك تبعاً لمنطق السنخية والمشاكلة بين العالمين، لكن النص الذي ورد

---

(١) مضمون هذا النص نقله الغزالي عن البعض في كتابه (إحياء علوم الدِّين: ج١، ص٢٨٤).

(٢) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٣، ص٩٣.

عن الكيسانية بهذا الخصوص يحمل تشابهاً مع ما يريد فعله العرفاء من إسقاط الرؤية الوجودية وتطبيقها على مختلف المجالات ومنها مجال النص والتنزيل. فقد نقل انَّ محمد بن الحنفية أفضى إلى ابنه أبي هاشم وأطلعه على مناهج تطبيق الآفاق على الأنفس، وتقدير التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر على الباطن، حتى قال الحنفية بأنَّ لكل ظاهر باطناً، ولكل شخص روحاً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم، والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع في الشخص الإنساني[١]. ولا شك انَّ هذا التصوير المجمل جاء على شاكلة المزاعم المفصلة لكل من الفلاسفة والعرفاء والباطنية الإسماعيلية.

---

(١) عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص٦٤.

خلاصة الفصل التاسع

نستخلص ممَّا سبق الأُمور التالية:

- رغم إقرار العرفاء بمرجعية النص، إلَّا أنَّ ممارساتهم قد غلب عليها طابع التأويل والاستبطان. ورغم انَّ عباراتهم تدين كل تأويل وفكرة تخالف النص، إلَّا أنَّ فهمهم للنصوص قائم على إسقاط القبلية الوجودية، ومن ثم العمل بالتأويل والاستبطان. وبعضهم واقع في تردد من حيث أنَّه تارة ينكر التأويل وتارة أخرى يعترف به.

- إنَّ لمبدأ الاعتبار أهمية خاصة في تبرير العمليات الاستبطانية التي يتم فيها إسقاط الرؤية الوجودية على فهم النص. فالاعتبار هو العبور من الظاهر إلى الباطن لمناسبة ما، لذلك يمكن توظيف أي مناسبة لفظية لأجل إسقاط الرؤية الوجودية وجعلها تمثل باطن ما يظهره النص. وكما عرفنا أنَّه قد تحول هذا المبدأ إلى ما يطلق عليه التطبين، أي تطبيق الرؤية الوجودية على فهم النص، ومنه يتضح حجم موسوعة الديانة الوجودية.

- لا شك انَّ ما يبرر التطبيق لدى العرفاء هو حالة المطابقة بين العوالم تبعاً لمنطق السنخية، ومن ذلك أنَّ عالم النص مطابق لما عليه عالم الوجود، وبالتالي كان من المبرر له على هذا الضوء

أن يجري انتزاع العلاقات والمفاهيم عن العالم الأخير وتطبيقها على الأول.

- رغم محاولات بعض الوجوديين المخلصة لأجل التوفيق بين النص والقبلية الوجودية، إلَّا أنَّ الحاصل من ذلك كان تلفيقاً أكثر من كونه توفيقاً، كالذي تشهد عليه محاولات صدر المتألهين.

الفصل العاشر

أنماط القراءة الوجودية وإسقاطاتها

قلنا إنَّ الإعلانات التي أقرها العرفاء عموماً وعلى رأسهم ابن عربي وصدر المتألهين في ذم التأويل كثيرة، لكن أكثر منها تلك الممارسات التأويلية والاستبطانية التي غرضها إسقاط الرؤية الوجودية على العينة الدينية.

فهناك أنماط متعددة من الفهم الوجودي للعينة الدينية. إذ لا ينحصر الأمر بحدود ما سبق من التقابل بين النظريات الثلاث: التمثيل والمشاكلة والمعاينة، بل هناك أبعاد أخرى من الأنماط الفهمية التي غرضها استنباط الرؤية الوجودية من النص بما يتفق وهذه القبلية. أو كان الغرض من ذلك هو إعادة انتاج الرؤية الوجودية من النص، ليتسنى القول والإيحاء بوجود قبلية وبعدية وجودية كلاهما على وفاق واتفاق.

فمثلما انَّ هناك قبلية وجودية تستند في آلياتها المعرفية إلى كل من العقل الفلسفي والكشف الذوقي، فإنَّ هناك أيضاً بعدية وجودية قائمة على فهم المعطيات الدينية، والغرض من هذه البعدية هو إعادة انتاج الرؤية الوجودية بحسب ما عليه النصوص الدينية أو إضفاء الصبغة الوجودية عليها، الأمر الذي يجعل منها مرآة تحكي الصور التي تحملها تلك القبلية، وبالتالي فإنَّها تعبر عن نوع من الديانة هي تلك التي أطلقنا عليها

(الديانة الوجودية)، حيث تتمظهر بهيئة الموسوعات التفسيرية التي يغلب فيها الممارسات الاستبطانية الرمزية والتأويلية، وهي حتى عندما تتضمن الاعتماد على الظاهر فإنَّ ذلك إنَّما يصطبغ بصبغة القبلية الوجودية، أو أنَّ صورته تتشكل بحسب ما عليه هذه المرآة.

إذن سنجد انَّ مفاصل الرؤية التي تحدثنا عنها في الفصول السابقة تتشكل من جديد عبر آليات الفهم الديني وفقاً للقبلية الوجودية وأصلها المولد. فسنرى أمامنا مفاهيم كل من الوجود والماهية والعلم والإدراك، وكذا طبيعة علاقات المراتب والمبدأ والمعاد، بما تتضمنه من روابط سببية أو روابط تتعلق بالأسماء الإلٰهية والأعيان الثابتة ووحدة الوجود، وقد يكون بعض المباطنات جارياً وفقاً للإيديولوجيا المذهبية، كالذي تمارسه الإسماعيلية ومن بعدها المدرسة الشيخية أو الكشفية، وشبيه بهذا الأمر ما يمارسه العرفاء خاصة فيما يتعلق بالحقيقتين المحمدية والعلوية، إذ هما من أهم مصاديق الرؤية الوجودية التي عليها تتحدد طبيعة الوجود المتنزل والمجعول.

وكما يمكن القول إنَّ العرفاء ألبسوا المعطى الديني لباس القبلية الوجودية، فإنَّه قد يقال إنَّ العكس صحيح أيضاً، أي انَّهم سعوا إلى إلباس الرؤية الوجودية بلباس المفاهيم والعناوين الدينية. فالعمليتان متبادلتان ومنظور إليهما من زاويتين مختلفتين، ممَّا يجعل أنَّ كل ما هو ديني فهو وجودي، وكل ما هو وجودي فهو ديني. لكن من حيث الأساس والاعتبارات التوليدية فإنَّ الذي يباشر في عملية تحديد الآخر إنَّما هو القبلية الوجودية. فبهذه القبلية يتحدد شكل المعطيات الدينية وليس العكس صحيحاً. بمعنى انَّ هذه المعطيات تتخذ في الأعم الأغلب دور الظل والتبعية لتلك القبلية.

على انَّ اعتبار كل ما هو ديني هو وجودي وكذا العكس؛ يمكن أن يستمد مبرره لدى العرفاء من التناظر والتسانخ القائم بين مظاهر الوجود

من جهة، وبين اللغة والحروف ـ ومنها لغة النص الديني والحروف ـ من جهة أخرى، فلكل حرف دلالة على كائن وجودي، وكذا كل كلمة وهي مركبة من الحروف فإنَّ لها دلالة على التركيب الوجودي بين الأشياء، وكما سبق أن عرفنا كيف أنَّ ابن عربي عدَّ العالم مشتقاً من كلمة (كن)، تبعاً لقوله تعالى: ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وحيث انَّ هناك ثمانية وعشرين حرفاً فإنَّ العالم بدوره عبارة عن هذا العدد من المراتب لا يزيد ولا ينقص.

بمثل هذا المنطق تعين الفهم الوجودي بأنماطه المتعددة. ويمكن إبراز هذه الأنماط تبعاً لآليات فهم النص. ذلك انَّ هناك ثلاث آليات للفهم سبق أن فصَّلنا الحديث عنها في دراسة مستقلة، وقد كانت جميعها مورداً خصباً للممارسة الوجودية. فقد اعتاد علماؤنا أن يقسموا قراءة النص الديني وفهمه إلى قراءة تفسيرية ظاهرية وأخرى تأويلية. وهم في غالب الأحيان لا يميزون من الناحية المنهجية بين القراءات التأويلية التي يمارسها المتكلمون وبين القراءات الباطنية التي يسقطها العرفاء وغيرهم من ذوي النزعات الغنوصية. وعادة ما يقصد علماؤنا بالقراءة التفسيرية الظاهرية بأنَّها تتضمن حمل ألفاظ النص على معناها البيّن أو الظاهر، وعلى خلافها القراءة التأويلية، حيث انَّها تحمل الألفاظ على غير ظاهرها.

وواقع الأمر انَّ هذا التقسيم لا يفي وطبيعة ما تقوم به آليات القراءة، وذلك لوجود الفرق الجوهري بين الممارسات التأويلية كما يزاولها المتكلمون، وتلك التي يسقطها العرفاء والغنوصيون. ويعود السبب في عدم هذا التمييز إلى غياب فكرة جوهرية عليها تتحدد طبيعة آلية قراءة النص الديني، وهي الفكرة التي نطلق عليها (المجال).

فالمجال يعبر عن المعنى المجمل للموضوع الذي يتم طرحه على بساط البحث من النص اللغوي. أو أنَّه عبارة عن ذلك الظهور في المعنى العام للمحور الذي يتناوله النص، وانَّ هذا الظهور العام يتشكل ممّا نفهمه

من الإجمال الكلي للألفاظ وسياقها، بحيث تتميز لدينا طبيعة المحور الذي يطرحه النص وإن لم نتمكن من قراءته قراءة تفسيرية ولا إشارية، بل يكفينا في ذلك معرفة العنوان العام الذي تدور حوله الأحداث اللغوية للنص، وذلك شبيه بما يحصل من تبادر للمعنى المجالي عند النظر إلى عناوين الكتب والمقالات، حيث تنبؤنا ـ غالباً ـ عن طبيعة الأحداث التي تتضمنها هذه الدراسات وإن لم نقرأها ونطلع عليها بعد.

وبفكرة المجال يمكن التمييز بين ثلاث آليات مختلفة، وهي التي نطلق عليها الآليات الاستظهارية والتأويلية والاستبطانية. فالآلية الاستظهارية هي تلك التي يتحقق فعلها وفق العمل بمحورين، أحدهما العمل بالظهور اللفظي للنص تبعاً لما يبديه السياق، والآخر العمل بالظهور المجالي. ويمكن القول إنَّ الأخذ بالظاهر يقتضي الأخذ بالمجال من دون عكس. وعلى خلاف ذلك تأتي الآلية الاستبطانية، حيث انَّ شرط العمل بها هو عدم الاحتفاظ بالظهورين اللفظي والمجالي، وذلك انَّها تستبدل المجال الظاهر بمجال آخر غير منظور، وانَّ التخلي عن المجال الظاهر هو في حدِّ ذاته يفضي إلى التخلي عن الظهور اللفظي. وأبرز من يعمل بهذه الآلية هم الباطنية والعرفاء. أمَّا الآلية التأويلية فهي تعمل وفق شرط الحفاظ على المجال ولكن من غير الأخذ بظاهر النص. أي أنَّها تتوسط بين الآليتين الأوليتين.

إذن نعود إلى ما نحن بصدده من إبراز الأنماط المتعددة للفهم الوجودي وفق الآليات الثلاث آنفة الذكر، وذلك كالآتي:

١ ـ الآلية الاستظهارية والفهم الوجودي:

قلنا إنَّ هذه الآلية تعمل وفق شرطين هما المجال والظاهر اللفظي. لكن حيث أنَّ العمل بالظاهر يقتضي الأخذ بالمجال، فإنَّ الخاصية الأساسية لهذه الآلية هو العمل بالظاهر فحسب. وتبعاً للنظام الوجودي انَّ

العمل بظاهر النص لابدَّ أن يتلون بطيف ما عليه من رؤية. وقد سبق أن شاهدنا موقف العرفاء والإشراقيين من التعامل مع هذا الظاهر وفقاً لنظريتي المشاكلة والمعاينة، وعرفنا أنَّ النص الواحد يمكن أن يتعدد فيه الظهور، وكل ذلك يعتمد على طبيعة القبلية المعرفية؛ حتى وإن كانت هذه القبلية عائدة إلى نظام واحد كالنظام الوجودي. فرغم انَّه واحد، ورغم انَّ العرفاء ينتمون إلى طبقة واحدة، إلَّا أنَّه لا يمتنع أن يصدر عنهم من الفهم ما هو قائم على تعددية الظهور النصي، ناهيك عن انَّ اختلاف النظام المعرفي قد يدعو إلى تعددية القراءة للظهور. فمثلاً قد يكون ظهور النص لدى النظام الوجودي هو غيره بالنسبة إلى النظام المعياري، وذلك تبعاً لاختلاف ما عليه القبلية المعرفية. مهما يكن لابدَّ من لحاظ أنَّ النظام الوجودي يحمل ما لا يقل عن شكلين مختلفين من الظهور وتعددية المعنى، وكلاهما نطلق عليه (الاستظهار الوجودي)، وذلك كالآتي:

أ ـ الاستظهار العام:

وهو الاستظهار بالمعنى الحرفي المشترك، كالذي مرَّ معنا عند الحديث عن نظرية المشاكلة، حيث عرفنا أنَّ لظاهر لفظ النص معنىً مشتركاً له عدد من المصاديق تبعاً لمراتبه الوجودية، مثل لفظة النُّور والقلم والكرسي والميزان وغيرها، حيث انَّها غير مقيدة بالإطار الحسي ولا بغيره، وبالتالي فالذي يحدد المعنى الخاص لهذه المفاهيم المشتركة هو الباطن، أو الاعتبارات التي تأتي بحسب القبلية الوجودية. وقد اطلعنا على نصوص بعض العرفاء الدالة على هذا المعنى الموظف في التطابق بين النص ومراتب الوجود.

ب ـ الاستظهار الخاص:

وهو الاستظهار بالمعنى الحرفي الخاص، والمقصود به أحد تجليات المعنى المشترك العام الوارد ذكره قبل قليل، ومنه التجلي الحسي، إذ

تتعين الحقيقة بهذا التجلي وفق القبلية الوجودية. أو يمكن القول إنَّ هذا الاستظهار ـ كسابقه ـ يستهدف الحفاظ على ظاهر النص من غير تأويل، لكنَّه يلجأ إلى القبلية الوجودية لأجل الفهم الباطني أو التفسير.

والفرق بين الاستظهارين العام والخاص هو أنَّ الأول يستظهر بفعل المفهوم المشترك للفظ، ويستبطن بفعل أحد تجليات هذا المفهوم وفق القبلية الوجودية، أي انَّه يتنزل إلى أحد المفاهيم الخاصة. أمَّا الآخر فهو انَّه يستظهر بالمفهوم الحرفي الخاص، ويستبطن بفعل القبلية الوجودية.

ويجدر التنبيه إلى أنَّ قراءة النص تارة تعبر عن مجرد إشارة، وأخرى تزيد على ذلك بالتفسير. فالآلية الاستظهارية تارة تكون مجرد آلية إشارية تعبر عمَّا يتبادر للذهن من معنى النص، وأخرى يضاف إليها توضيح الكيفية التفسيرية لتلك الإشارة، والعمليتان لا تلازم بينهما من حيث الرد والقبول، فليس كل ما يقبل من حيث الإشارة فإنَّ تفسيره يقبل هو الآخر، إنَّما ذلك يعود إلى اختلاف ما عليه القبليات، خصوصاً تلك التي تعود إلى المنظومات الفكرية. ومن ذلك انَّ العرفاء قد يتفقون مع غيرهم في فهمهم للإشارة الاستظهارية، لكنَّهم مع هذا يفسرون الإشارة تفسيرهم الوجودي المعهود بما يختلفون فيه عن الغير، بل وبما يبتعدون عن أجواء النص وسياقه، بحيث قد يكون هذا التفسير ممَّا لا يستسيغه العقل والوجدان، رغم انَّه يقوم على الإشارة الاستظهارية. ونحن نطلق على هذه الحالة (الاستظهار الجدلي). وفي الجملة انَّ ما يعنيه الاستظهار الجدلي هو أن تكون الإشارة استظهارية، في حين يكون تفسيرها قائماً على المباطنة والتأويل البعيدين بفعل ما تتحكم به من القبليات الفكرية.

ويمكن القول إنَّ التفسير وفق الاستظهار الخاص للعرفاء كثيراً ما يستعين بالحس ليدل به على ما يراد إسقاطه من القبلية، كالذي لاحظناه بخصوص فهم الآيات المتعلقة بوحدة الوجود وغيرها. ذلك حيث أنَّ تأكيد العرفاء على المعنى الحرفي من النص إنَّما يأتي بحسب الإشارة، في

حين يأتي التفسير مستعيناً بالحس عادة للدلالة على المعنى الوجودي المطلوب. ومن أمثلة هذا النوع من الاستظهار نذكر ما يلي:

جاء انَّ معنى لفظة الظاهر لدى ابن عربي في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، انَّها تشير إلى العالم الخارجي ليس غير[1]. فمن حيث الإشارة لا ينفي ابن عربي بأنَّ لله ظهوراً كالذي تشير إليه الآية، وهو نفس المعنى الخاص المتبادر في أذهاننا، لكن من حيث التفسير فإنَّ الحس لا يمدنا بغير هذا العالم الظاهر، وبالتالي فمن حيث الباطن يكون هذا العالم هو المقصود بظاهر الحق.

ويمكن أن يقال الشيء نفسه بصدد قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ [البقرة: ١١٥]، فمن حيث الإشارة الاستظهارية انَّ معنى النص واضح الدلالة، أمَّا من حيث التفسير فكما جاء في التفسير المنسوب لابن عربي؛ هو أنَّ ذات الله متجلية بجميع صفاته، فللَّه الإشراق على القلوب بالظهور والتجلي فيها بصفة جماله، وذلك عند حالة شهود العبد وفنائه، وكما انَّ له الغروب فيها بالاحتجاب بصورها وذواتها بصفة جلاله، وذلك بعد الفناء. وبالتالي فأي جهة يتوجه إليها العبد فثمَّ وجهه، لم يكن شيء سواه، وانَّ الله واسع بمعنى أنَّه جميع الوجود وشامل لجميع الجهات[2].

وكذا الحال مع حالات الاستظهار لنصوص قرآنية كثيرة كالآيات التالية:

---

(١) جاء في نهج البلاغة أنَّ الإمام عليّاً قال بصدد الظاهر والباطن: «بل ظهر للعقول بما أرانا من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم، فمن شواهد خلقه خلق السماوات موطدات بلا عمد قائمات بلا سند...». وقال أيضاً وهو بصدد وصف الأرض: «هو الظاهر عليها بسلطانه وعظمته، وهو الباطن لها بعلمه ومعرفته» (صبحي الصالح: نهج البلاغة، ص٢٦١ و٢٧٥).

(٢) تفسير ابن عربي: ج١، ص٨٠. يُقال إنَّه جاء عدد من الرهبان وسألوا الإمام عليّاً عن معنى وجه الله كما جاء في القرآن، فردَّ عليهم بقوله: ما هو وجه النَّار المشتعلة، فأجابوا: كلها عبارة عن الوجه، فقال الإمام: فهذا الوجود كله هو وجه الله. فاقتنع الرهبان وأسلموا (جامع الأسرار: ص٢١١).

﴿...وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾[النساء: ١٢٦]، ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾ [الجن: ٢٨]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، ﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[الحديد: ٤]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [الواقعة: ٨٥]، ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]. فقد تمسَّك ابن عربي بظواهر هذه الآيات؛ مؤكداً بأنَّ الله قد وصف نفسه بالقرب من عباده، وهو باعتماده على هذه الظواهر خلص إلى النتيجة التي يكون العبد قريباً من الحق كصفة ملازمة قبال اتصاف الحق بالقرب منه، وانَّ الناس يطلبون أن يكونوا مع الحق أبداً في أي صورة تجلى، وهو لا يزال متجلياً في صور عباده دائماً، فيكون العبد معه حيث تجلى، والله معه أينما كان[1].

كذلك فإنَّ الله يوصف بالغنى عن الفقر بحسب الدلالة الظاهرة من قوله تعالى: ﴿فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران: ٩٧]، وكما يؤكد ابن عربي من أنَّ الله غني تماماً عن العالمين، لكن من حيث إيضاح الكيفية التفسيرية فإنَّه يعد الله غنياً بحسب ما عليه الذات في حضرتها الأحدية، وانَّ

---

(١) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٥٤٨. علماً أنَّ بعض الغنوصيين من فرقة الشيخية لم يتقبل توظيف العرفاء لمثل هذه الآيات في الدلالة على وحدة الوجود، مثلما هو الحال مع كاظم الرشتي الذي اكتفى أن يكون منطق السنخية جارياً على عالم الصادرات من العقل الأول فما تحته، لذا اعتبر أنَّ قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦] يعني الإحاطة القيومية ولا دلالة له على وحدة الوجود، حيث لله المثل الأعلى. كما اعتبر أنَّ قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] يعني انَّ الله يدخل بالشيء ويخرج عنه بالفعل والأسماء والصفات، حيث لا يُرى شيء إلَّا ويُرى هذا الفعل والصفات قبله أو بعده أو معه، وليست الذات هي الداخلة الخارجة. والرشتي كغيره من فرقة الشيخية يرى أنَّ المراد بهذا الفعل والصفات كما في تفسير الآية الأخيرة هم أهل البيت، وكذا هم المراد بالإحاطة القيومية والمثل الأعلى كما في تفسير الآية الأولى، وذلك لكونهم عبارة عن المشيئة الإلٰهية التي تتقوم بها الأشياء وتظهر (كاظم الرشتي: شرح حديث عمران الصابي، ص١٥٥).

النقائص بهذا الاعتبار لا تعود إلى الحق بما هو في ذاته وإنَّما إلى ما دونه بحسب اعتبارات التقييد، أي إلى الروح الأعظم أو العقل الأول أو الحقيقة المتعينة الكلية، ذلك انَّه كان ولم يكن معه شيء ولا زال كما كان[1].

وإذا كان الله غنياً عن العالمين تبعاً لاستظهار الآية آنفة الذكر، فإنَّه يوصف أيضاً ـ حسب رأي ابن عربي ـ بالفقر والنقائص، وذلك لنفس العلَّة من الاعتماد على ظواهر النصوص الدينية للقرآن والحديث، مثل الذي جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [الحديد: ١٨]، وقوله أيضاً: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، وكذا ما جاء في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف»، أو ما جاء في الحديث القدسي: «جعتُ فلم تطعمني. . .»، أو غير ذلك من الآيات والأحاديث. . فكلها لها دلالة عند ابن عربي على الحاجة والفقر الإلهي، وتفسيرها لديه ينبع ممَّا عليه وحدة الوجود وهو انَّ الله يتجلى بصور الخلق للعباد، فيكون فقره وحاجته من هذه الناحية، حيث ما من صورة إلَّا وتكون ناقصة وفي حاجة إلى غيرها.

على انَّ هناك استظهارات أخرى لها علاقة بالأعيان الثابتة، مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، حيث الخلق هنا بمعنى الحصة والحد المخصوص أو الاستعداد، أي أعطى كل شيء حصته واستعداده الخاص[2].

كذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [يونس: ٦٤]، حيث لما كانت هذه الكلمات تعبر عن الأشياء فإنَّها ـ لهذا ـ لا تقبل التبديل مثلما هو ظاهر النص القرآني، ومن حيث التفسير انَّ المقصود بها

---

(١) نقد النقود: مصدر سابق، ص٦٩٥ ـ ٦٩٦.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص١٣٤ ـ ١٣٥ و٤٧٣.

حقائقها المعبر عنها بالأعيان الثابتة التي يستحيل تبديلها، حيث لا تظهر الأعيان إلَّا بصورة ما هي عليه في الثبوت[1].

ومثل ذلك استظهار الآيات التي تنسب صفات الأعمال إلى أصحابها، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُم﴾ [إبراهيم: ٢٢]، ﴿وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾ [النحل: ١١٨]، ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِنۡ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١١٧]، ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [قٓ: ٢٩]، حيث انَّها صحيحة من حيث الظاهر، أمَّا من حيث التفسير والباطن فهي دالة على ما للأعيان من صفات ثابتة هي مصدر تلك الأعمال وما يلحقها من الصفات التي تشير إليها النصوص. فهذه الآيات تدلُّ من حيث التفسير على أنَّ حقائق أنفسنا المتمثلة بأعياننا الثابتة هي السبب في ما نحن به من ظلم، ومنه يعلم انَّ لله الحجَّة البالغة. فأنفسنا من حيث حقيقتها هي منبع الظلم وكل سوء وخير، وهو معنى قول العرفاء: فلا تحمد إلَّا نفسك ولا تذم إلَّا نفسك، وإن كان الحمد لله يأتي من حيث إفاضة الوجود على حقائقنا فحسب. ولا شك انَّ تفسير الآيتين آنفتي الذكر هو تفسير قائم على الظاهر من دون شك.

وكذا هو الحال في قوله تعالى: ﴿...فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، حيث انَّ العرفاء يستظهرون معنى الإشاءة بالاستطاعة، باعتبارها أحد معانيها البارزة، وبالتالي فإنَّ الآية بحسب هذا الاستظهار تدلُّ على انَّ هداية الناس لا تخضع لحاكمية الله وقدرته، بل الأمر يعود إلى حقيقة أنفسنا من حيث كونها أعياناً ثابتة، حيث انَّ المشيئة متعلقة بهذه الأعيان المطلق عليها الفيض الأقدس، بخلاف الإرادة التي تتعلق بإيجاد الممكنات أو الفيض المقدَّس[2]. لذا كانت الإشاءة عند العرفاء بمعنى الاستطاعة لا الإرادة، وتصبح الآية تعني انَّ هداية كل الناس يستحيل أن تتحقق لعلَّة عدم الاستطاعة، فلو استطاع الله لهدى الناس جميعاً.

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٤١.
(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٦٨.

وعلى نفس الشاكلة ما جاء في تفسير الدُّعاء المستجاب كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غافر: ٦٠]، حيث يحصل الدُّعاء بلسان الاستعداد[1]، وذلك بما تطلبه الأعيان الثابتة من الظهور والإيجاد، كالذي مرَّ علينا من قبل. ونفس الشيء مع ما جاء في قوله تعالى: ﴿أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ﴾ [البقرة: ١٨٦]، أو ما جاء في الحديث القدسي: «من أطاعني فقد أطعته ومن عصاني فقد عصيته».

ومثل ذلك ما جاء في تفسير الآملي لقوله تعالى: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلۡتُمُوهُۚ﴾ [إبراهيم: ٣٤]، حيث دلَّت عنده على ما لدى الناس والخلائق من الاستعدادات التي تخصها وما تسأله من إفاضة الوجود عليها بحسب ما هي عليه من الاستعداد والقابلية. ومثل هذا الأمر يظهر في قوله تعالى: ﴿قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٤]، حيث انَّ لكل يعمل بحسب ما عليه من الاستعداد والصورة التي هو عليها، فكلّ ميسر لما خُلق له، مثلما جاء في الحديث النبوي. وللآية الأخيرة توجيه آخر كالذي لجأ إليه ابن عربي، حيث عدَّ العالم عمله فظهر هذا العالم بصفات الحق باعتباره من عمله وصنعه، لذا لو قلت في العالم انَّه حق فقد صدقت، حيث يقول تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰۚ﴾ [الأنفال: ١٧]، ولو قلت فيه انَّ خلق لصدقت أيضاً إذ يقول تعالى: ﴿إِذۡ رَمَيۡتَ﴾ [الأنفال: ١٧]، فهو المجهول المعلوم[2]. وشبيه بهذا نجده لدى صدر المتألهين في توجيهه للآية، إذ تعني عنده أنَّ كل شيء يصدر على شاكلة الحق، أو أنَّ كل شيء قد أوجده الله على شاكلته مثلما جاء في الحديث القائل: «خلق الله آدم على صورته»[3].

كما انَّ من الاستظهارات الأخرى ما جاء في تفسير صدر المتألهين

---

(١) تفسير ابن عربي: ج١، ص٦٣٥.

(٢) الفتوحات: مصدر سابق، ج٢، ص٤٣٠.

(٣) أنظر بهذا الصدد كتاب صدر المتألهين: تفسير القرآن، طبعة دار المتعارف، ج١، ص٢٠٧. ومفاتيح الغيب: ص٨٧ ـ ٨٨. والشواهد الربوبية: ص٤١ ـ ٤٢.

لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ۝٣٠﴾ [الزُّمَر: ٣٠]، وهو انَّه محمول على الحقيقة بلا حاجة للتأويل والتوجيه، بمعنى أنَّ النبي الموجه إليه الخطاب وغيره من الناس هم جميعاً ميتون، حيث في كل وقت من أوقات الحياة الطبيعية يكون للإنسان السعيد موت وبعث ونشر وحشر إلى الله تعالى، فهناك رقي من نشأة إلى نشأة أخرى، ومن مقام إلى مقام آخر، فالموت هو التحول والكمال في النشآت[١]. وواقع الأمر انَّ هذا الاستظهار لم يكن استظهاراً تاماً، وذلك باعتباره يلوّح إلى اعتبار المعنيين في الآية ﴿وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزُّمَر: ٣٠] يخص السعداء من الناس فقط، وهو ما لا ظاهر له في النص.

كذلك استظهر ابن عربي من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۝١٦٩﴾ [آل عِمرَان: ١٦٩]، بأنَّ الشهداء ليسوا أمواتاً بل أحياء بين أظهرنا وإن لم نستطع إدراكهم وإبصارهم. وهذا الاستظهار في حدّه المذكور مقبول لدى جميع المسلمين أو أغلبهم.

وأيضاً استظهر العرفاء ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسرَاء: ٤٤]، حيث ما من شيء إلَّا وله روح ناطقة تسبِّح بلسان يليق بها[٢].

والملاحظ من كل ما سبق انَّ العرفاء يحرصون على قبول الظهور اللفظي لمعنى النصوص من حيث الإشارة، لكنَّهم من حيث التفسير يلجأون ـ بحسب الباطن ـ إلى مباني القبلية الوجودية ليبينوا بها كيفية ما تتضمنه تلك الإشارة الاستظهارية المجملة.

٢ ـ الآلية الاستبطانية والفهم الوجودي:

قلنا إنَّ هذه الآليات تعمل وفق شرط التخلي عن مجال النص

---

(١) أسرار الآيات: ص١٥٩.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص١٣ ـ ١٤.

وإبداله بمجال آخر جديد ومختلف، الأمر الذي يتبعه عدم الحفاظ على الظاهر، حيث تتصف هذه الممارسة بأنَّها تجعل من الألفاظ الدينية عبارة عن تناظرات لقضايا الوجود والإدراك، أو انَّها عبارة عن رموز وتلويحات باطنية دالة على المفاهيم الوجودية لأدنى مناسبة، بلا ضابط ولا ميزان، سوى إلباس النص الديني بهذه المفاهيم، خاصة فيما يتعلق بتلك التي لها علاقة بالإدراك كالعقل والنفس ومراتبهما وصورهما العلمية، حيث الوجود بأجمعه ما هو إلَّا مراتب مختلفة من الإدراك والصور، فلِمَ لا يكون النص الديني هو أيضاً خاضعاً ومعبراً عن هذه المراتب تبعاً لمنطق السنخية؟!

ومع انَّ هذه الآليات يمكن عدها بأنَّها ترجع إلى صنف واحد من الاستبطان، وهو الاستبطان الإشاري والرمزي، لكن يمكن لحاظ انَّ هناك أربعة أنواع من التطبيق؛ أحدها يتعلق بالرمزية الدينية للمفاهيم والألفاظ الوجودية العامة، كالنُّور والعرش والكرسي واللوح والقلم وما إلى ذلك. وثانيها يتعلق بالألفاظ والاسطلاحات الدينية التي قد تفهم ولو بنحو من الفهم المجمل، وذلك مثل القرآن والفرقان. وثالثها يتعلق بالألفاظ غير المفهومة كلياً مثل الحروف المقطعة. أمَّا النوع الرابع فيتعلق بالقضايا المعيارية والتشريعية، حيث خضعت إلى نفس المعاملة مع قريناتها السابقة، وتمَّ قراءاتها باعتبارها رموزاً تشير إلى ما عليه الوجود واعتباراته القبلية.

ومن الناحية الاعتبارية يمكن تقسيم الممارسة الاستبطانية في هذه الآليات إلى عدد من التفننات كالآتي:

١ ـ **تفننات الاعتبارات التناظرية:** حيث انَّ هذا النمط يعتمد على التناظر والتشاكل المدعى بين المعطيات الدينية والمضامين الوجودية رغم عدم وجود المناسبة الكافية في هذا الربط من الاعتبار.

٢ ـ **تفننات الإشارة الرمزية والتلويح الوجودي:** حيث انَّ هذا النمط من الفهم يجعل من النص رمزاً يلوح ويشير إلى ما عليه القبلية الوجودية من غير مناسبة ظاهرة. ولا شك انَّ هذا التفنن هو الأساس فيما عداه من التفننات.

٣ ـ تفننات تحويل الاعتبارات التشريعية إلى معاني وجودية: حيث في هذا النمط تصبح التشريعات الفقهية الدالة على القضايا المعيارية لها معان باطنية وجودية رغم عدم وجود قرينة دالة على هذا الربط. فهي بالتالي عبارة عن استبدال المجال المعياري بالمجال الوجودي.

والحديث عن هذه التفننات سيكون كالآتي:

أ ـ المعطى الديني والتناظر الوجودي:

كثيراً ما يقيم النظام الوجودي تناظرات ومشاكلات بين عالمي الوجود والدِّين، أو بين الصنعتين الإلٰهية والنبوية حسب تعبير بعض دعاة الإسماعيلية، حيث انَّ الله أوجد الدِّين على مثال ما عليه الوجود، ومنه تنشأ التماثلات والتناظرات، إذ أحدهما يماثل الآخر ويشاكله، وانَّه ما من شيء في أحدهما إلَّا وله نسخة مماثلة ومشاكلة في الآخر. أو أنَّ أحدهما يكون تعبيراً عن الآخر ومراداً له. ومن ذلك انَّ عالم العقول المقدَّسة والنُّفوس الكلية كلاهما كتابان إلٰهيان، وقد يُقال عن العقل الأول وكذا الحقيقة المحمَّدية انَّه أم الكتاب لإحاطته بالأشياء إجمالاً. ويُقال عن النفس الكلية الفلكية بأنَّها الكتاب المبين لظهورها في الأشياء تفصيلاً. وعن النفس المنطبعة في الجسم الكلي بأنَّها كتاب المحو والإثبات. وانَّ الإنسان الكامل هو كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة، لأنَّه نسخة العالم الكبير؛ فمن حيث عقله كتاب عقلي يسمَّى أُمّ الكتاب، ومن حيث نفسه الناطقة يُسمَّى كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث روحه النفسانية التي في فلك دماغه يُسمَّى كتاب المحو والإثبات. وقد عد صدر المتألهين ما ذكر من الكتب بأنَّها أصول الكتب الإلٰهية، وأمَّا فروعها فكل ما في الوجود من العقل والنفس والقوى الروحانية والجسمانية وغيرها[١].

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٧٠ ـ ٧١. كذلك: المبدأ والمعاد، ص١٢٧ ـ ١٢٨. وجمال الدِّين الأفغاني: مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، ص١٦.

على ذلك جاءت لفظة الكتاب في قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، بأنَّها منبهة على معنى الإنسان، وانَّ الملك والجان جزء منه، وأنموذج خرج عنه، أي انَّه بعض الخطاب، وانَّ الإنسان هو كل الكتاب المعبر عنه بالكتاب الجامع لجميع الكتب الإلٰهية والكونية(١)، مثلما ينبّه عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، حيث الرطب يرمز إلى عالم الملائكة، واليابس يرمز إلى العالم الكوني، والكتاب هو الإنسان، فالإنسان هو مجموع هذين العالمين(٢). وانَّ المقصود بقوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾﴾ [الإسراء: ١٤] هو الدعوة إلى معرفة كتاب الإنسان أو نفسه، فمن عرفها فقد عرف ما كان وما هو كائن ويكون، أو انَّ من عرفها فقد عرف ربه وعرف جميع الأشياء، باعتباره كتاباً مضاهياً للحق وفيه كل شيء(٣).

وفي مشاكلة لصدر المتألهين انَّه عد القرآن المبين نسخة شارحة لكمال الإنسان، حيث انَّ هذه النسخة تكشف عن مقامات هذا الخليفة الربَّاني التي تظهر في الحقيقة الجمعية المحمَّدية، وانَّ فاتحة القرآن هي نسخة النسخ القرآنية من غير اختلال ولا نقصان. لذا انَّه يوصي المعتني بعلم القرآن بضرورة أن يتعلم أولاً معرفة الإنسان؛ مبادىء أحواله وأسراره، وأسباب أكوانه ومقاماته، ومنازل أسفاره ودرجاته(٤).

كما انَّه شابه بين الإنسان والقرآن من حيث انَّ لكل منهما سراً وعلناً

---

(١) كتاب شق الجيب بعلم الغيب: ضمن رسائل ابن عربي (١)، ص٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٢) مرآة العارفين: مصدر سابق، ص١٧.

(٣) يذكر بهذا الصدد أبيات شعر منسوبة للإمام علي كالآتي:

دواؤك فيك وما تشعر … وداؤك فيك وما تبصر
وتزعم انَّك جرم صغير … وفيك انطوى العالم الأكبر
فأنت الكتاب المبين الذي … بأحرفه يظهر المضمر

(مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٧١. ومرآة العارفين: ص١٦).

(٤) مفاتيح الغيب: ص٤٩٧ ـ ٤٩٨.

أو ظاهراً وباطناً، فللقرآن ـ كما ورد في الحديث ـ ظهر وبطن إلى سبعة أبطن؛ هي كمراتب باطن الإنسان من النفس والقلب والعقل والروح والسر والخفي والأخفى[1].

ولدى العارف الخميني انَّه كما يمكن أن يكون المراد من تلك البطون مراتب الإنسان؛ فكذلك يمكن أن يكون المراد منها المراتب الوجودية السبعة التي هي مقام الأحدية الغيبية وحضرة الواحدية ومقام المشيَّة والفيض المنبسط وعالم العقل وعالم النُفوس الكلية وعالم المثال المطلق وعالم الطبيعة[2].

كذلك انَّ هناك تناظراً بين الوجود والقرآن، فالقرآن يمكن أن يعد عبارة عن جميع صفحة الوجود، وما من شيء في الأول إلَّا وموجود في الآخر، بل انَّ كل فرد من أفراد الوجود، بما في ذلك ما يعد عند أهل الظاهر من الموجودات الخسيسة، إنَّما هو قرآن جامع له ظهر وبطن وحد ومطلع، فأي شيء فيه كل شيء[3].

على انَّ هناك ارتباطاً في المشاكلة بين علاقة الظاهر والباطن في الوجود وبين ظاهر القرآن وباطنه، وكذا بين ظاهر العدد وباطنه، والحرف والكلمة، ومنه اشتقت الكثير من المفاهيم. وكل ذلك يتأسس على طبقات الظاهر والباطن. ففي الوجود هناك مشاكلات للمراتب بين عالمي الشهادة والغيب، أو الظاهر والباطن الوجودي، وكذا هو الحال فيما هو مدون في النصوص الدينية كالقرآن الكريم، حيث فيه الظاهر والباطن، وكذا بين العدد والواحد الذي هو باطن كل عدد، وكذا الحال في العلاقة بين

---

(١) مفاتيح الغيب: ص٣٩.

(٢) تعليقات على مصباح الإنس: مصدر سابق، ص٢١٤. علماً أنَّ المراتب المذكورة في المتن تبدو كأنَّها ثمانية لا سبعة، لكن المرجح أنَّ مقام المشيئة والفيض المنبسط يعبران عن مرتبة واحدة فتكون سبع مراتب.

(٣) تعليقات على مصباح الإنس: ص٢١٤ ـ ٢١٥.

الحرف والكلمة، فكلها تنبني من حيث علاقة الظاهر والباطن. لكن بين هذه العلاقات المختلفة تشاكلات متعددة، ومنها وجود التشاكل بين علاقات الوجود وعلاقات النصوص الدينية ومفاهيمها.

مهما يكن فمن الصحيح القول إنَّ هذه الممارسة من الاستبطان يمكن إرجاعها إلى الاستبطان الرمزي والإشاري الذي سنتحدث عنه بعد قليل، حيث إنَّ التناظر والتشاكل بين الصنعتين الإلٰهية والنبوية، أو الوجودية والدينية، ليس تناظراً يستقل أحدهما عن الآخر، بل بينهما رابطة التأسيس، حيث يتأسس الحرف وكذا الكلمة والآية والسورة والنص الديني على كل ما له نظير في الوجود. وبالتالي فإنَّ التعين الديني هو مرآة التعين الوجودي، ممَّا يعني أنَّ الأول لابدَّ أن يكون كاشفاً عن الآخر تبعاً للاستبطان الرمزي والإشاري.

ب ـ الإشارة الرمزية والتلويح الوجودي:

قلنا إنَّ أهم ما يبرر قيام هذا النمط من الاستبطان هو اعتبار العينة الدينية جاءت كمرآة للعينة الوجودية تبعاً لمنطق السنخية، بل وانَّ العكس صحيح أيضاً. لكن مع الأخذ بعين الاعتبار انَّ العلاقة بينهما هي علاقة تأسيس ومسانخة، حيث تتأسس العينة الدينية على الوجودية من دون عكس، الأمر الذي يجعل العلاقة بينهما تتخذ شكل المرآتين، حيث النظر في إحداهما يفضي إلى معرفة الأخرى، مثلما يجري الحال في العلاقة الوجودية بين المرتبتين الإلٰهية والكونية، حيث انَّهما يشكلان مرآتين إحداهما تعكس صورة الأخرى، وانَّ النظر إلى أي منهما يفضي إلى مشاهدة الأخرى كالذي سبق أن تحدثنا عنه. وعليه يمكن القول إنَّ العينة الدينية ما هي إلَّا تعبير عن العينة الوجودية، وانَّ من الممكن معرفة أي من العينتين عبر الأخرى بواسطة الاستبطان، الأمر الذي يبرر اعتبار العينة الدينية رموزاً وإشارات لما عليه العينة الوجودية، وكذا فإنَّ المفاهيم الوجودية يمكن استبدالها بتعابير دينية، طالما أنَّ كلاً منهما يشكلان كتاباً

للآخر. لكن يظل الأساس هو إرجاع التابع للمتبوع، أي اعتبار كل ما هو ديني بأنَّه وجودي، والكشف عن كل ما هو وجوي بما هو ديني. فهذا هو محور استخدام منهج الإشارات والتلويحات في الفهم الديني، حيث تتلبس العينة الدينية لباس الوجود. والشواهد على ذلك كثيرة لا تعد ولا تحصى، لكنَّا سنقتبس جملة منها كالآتي:

من ذلك ما جاء بخصوص آية النُّور: ﴿۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ [النُّور: ٣٥]، حيث صرَّح الفلاسفة بأنَّ الآية ترمز إلى مراتب العقول، ومُثّلت المشكاة بالعقل الهيولاني والنفس الناطقة، والمصباح بالعقل المستفاد بالفعل، كما اعتبرت الزجاجة دالة على وجود مرتبة أخرى بين العقلين الهيولاني والمستفاد، و﴿...يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ [النُّور: ٣٥] بأنَّها القوَّة الفكرية. .الخ[١].

ولدى الغزالي: أنَّ مثال المشكاة هو النفس، والزجاجة هو القوَّة الخيالية، والمصباح هو العقل، والشجرة الزيتونة هو العقل الفعَّال[٢].

ولدى صدر المتألهين: أنَّ الزجاجة هي النبي محمَّد ﷺ، وكذا انَّ المصباح هو الحقيقة المحمَّدية أو العقل الأول. ولدى صاحب (الأقطاب القطبية) انَّ معنى المشكاة هو القلب، والزجاجة هي الروح الحيواني، والمصباح هو النفس الناطقة، والشجرة هي فكرتها المثمرة لأزهار اليقين وأنوار المشاهدة، والزيت هو الحدس التام[٣].

---

(١) ابن سينا: رسالة إثبات النبوات، ص٤٩ ـ ٥٢. وتسع رسائل لابن سينا: ص٨٦ ـ ٨٧. وكذا لاحظ على هذه الشاكلة من التفسير: مجموعة رسائل السبزواري، ص٤٤١ ـ ٤٤٦.

(٢) معراج السالكين: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (١)، ص٩٦.

(٣) الأقطاب القطبية: ص٦٠.

ولدى بعض آخر: انَّ المشكاة هي الصدر، والزجاجة هي القلب، والمصباح هو الروح.

لكن صدر المتألهين أجرى تطبيق نظريته في المشاكلة عليها، فأقر بوجود ثلاث مراتب لهذه الرموز، أولها حسية ظاهرية، وثانيها حسية باطنية، وثالثها عقلية نظرية. فالحسية الظاهرية معلومة، حيث الصدر والقلب والروح التي هي أجسام لطيفة حارة عبارة عن مركب النفس الحيوانية المدركة للجزئيات لأجل الحركات الشهوية والغضبية. أمَّا الحسية الباطنية فهي انَّ لتلك الأجسام الثلاثة ثلاث أرواح، حيث للصدر روح طبيعية، وللقلب روح حيوانية، وللروح روح نفسية إنسانية مستخدمة في القضايا العملية تبعاً لما يقتضيه العقل العملي. في حين انَّ في المرتبة الأخيرة يكون الصدر عبارة عن النفس الحيوانية، وانَّ القلب هو النفس الناطقة، وانَّ الروح هي العقل المستفاد المشاهدة للمعقولات تبعاً للاتصال بالعقل الفعَّال. والقلب بالمعنى الأخير هو الذي يقال بأنَّه (عرش الله) و(مستوى اسم الرَّحمٰن)، لكونه محل معرفة الله، ولكونه على سبيل الاستقامة من غير إعوجاج. أمَّا الصدر فهو الكرسي، ونسبة العرش إلى الكرسي كنسبة العقل إلى النفس، والقضاء إلى القدر، حيث انَّ المعقولات كلها مجملة في القضاء مفصلة في القدر[1].

وتبعاً للاهري فإنَّ ما ترمز إليه آية ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢﴾ [التِّين: ١-٢]، هو انَّ التين عبارة عن الحدس، حيث لا نواة له وهي عقدة التعب والمشقة، والزيتون هو الفكر المنوي لنواة التعب، وطور سينين هو مبدأ النفس الناطقة النافخ لها، وهذا البلد الأمين هو النفس الناطقة الأمينة على أسرار الملكوت المودعة فيها كنز المعرفة[2].

---

(١) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٥، ص٣٥٠ ـ ٣٥٢.
(٢) عبد القادر الاهري: الأقطاب القطبية، صگ٦.

وكذا جاء فيما يرمز إليه قوله تعالى: ﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ ۝٢ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ ۝٣ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ ۝٤ وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ ۝٥ وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ ۝٦﴾ [الطّور: ١-٦]، حيث انَّ الطور هو العقل الأول، والكتاب المسطور هو النفس الأولى، والبحر المسجور هو الهيولى، حيث انَّها بحر مسجور لتصلية الصور. ومثله قوله تعالى: ﴿نٓ وَالْقَلَمِ﴾ [القلَم: ١]، حيث النون ترمز إلى النفس، كما انَّ القاف من القلم يرمز إلى العقل. كما ويرمز قوله تعالى: ﴿الٓمٓرٓ﴾ [الرّعد: ١]، إلى أنَّ الألف دالة على إله العقول، وانَّ اللام هي جبريل مبدأ النُّفوس، وانَّ الميم هي محمَّد مدبّر الأرواح، وانَّ الراء هي صفة الرِّسالة لمحمَّد[1]. كما جاء انَّ قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا ۝٣ فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا ۝٤ فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ۝٥﴾ [النّازعَات: ٣-٥]، فيه تلويح إلى كل من العقول السابقة والنُّفوس المدبرة للأجرام العلوية[2]. وهذه النُّفوس وتلك العقول هي المعبر عنها بالملائكة. فالملائكة ـ كما علمنا ـ عبارة عن صور علمية بعضها مجردة كالعقول المحضة مثل عقل جبريل المتمثل بالعقل الفعَّال، وبعضها عبارة عن نفوس الأجرام الفلكية.

وكما جاء في تعريف الفارابي للملائكة بأنَّها: «صور علمية، جواهرها علوم إبداعية ليست كألواح فيها نقوش، أو صدور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذواتها؛ تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ، وهي مطلعة، لكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة، والروح النبوية تعاشرها في النوم»[3].

كما اعتبر جبريل رب النوع الإنساني، على ما علمنا، حيث أنَّه هو الذي يعتني بتكميل النُّفوس الآدمية، وهو الذي يعرفهم المعارف[4].

---

(١) الأقطاب القطبية: ص٨٨.

(٢) الأقطاب القطبية: ص٦٩.

(٣) الفصوص من رسائل الفارابي: ، ص٩. والسياسة المدنية: ص٣٢.

(٤) صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص٣٥٨.

وأشار الفلاسفة إلى أنَّ آية ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ۝٣٠﴾ [المدَّثِر: ٣٠]، تلوح إلى العقول العشرة والأفلاك التسعة، وزعم بعضهم بأنَّها عبارة عن الأثني عشر برجاً والسبع الدراري[1]، والمقصود بهذه الأخيرة هي الكواكب المسماة بالمتحيرة[2].

وجاء في رمز العرش ضمن قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقّة: ١٧]، بأنَّه الفلك التاسع، والثمانية هي بقية الأفلاك الثمانية، والفلك التاسع عبارة عن فلك الأفلاك، وهو نهاية الموجودات الجسمانية المبدعة، وهي جميعاً حية ناطقة لأنَّها ملائكة، فلا فرق في ذلك لو قلنا إنَّ الفلك التاسع محمول بثمانية أفلاك، أو قلنا إنَّ النفس الملائكية محمولة بثمانية أنفس ملائكية[3]. لكن الإسماعيلية فسرت العرش بأنَّه العقل الذي هو المبدع الأول وحملته الثمانية عبارة عن النبي وأوصيائه الأئمة السبعة[4]. أمَّا صدر المتألهين فقد ظن أنَّ الفلك الأقصى الجسماني يتمثل بالكرسي وإن لم يقطع بذلك، واعتبر العرش عبارة عمَّا يحاذي ذلك الفلك من عالم المثال، وهو الفلك الكلي المثالي[5].

وعلى نفس هذه الشاكلة تمَّ التعامل مع جملة من الألفاظ والمصطلحات القرآنية، كالقرآن والفرقان والكتاب المبين وأمّ الكتاب والصحف المكرمة وخزائنه تعالى والحروف المقطعة وغيرها. فمثلاً اعتبر صدر المتألهين انَّ القرآن عبارة عن العلم الإجمالي المعبر عنه بالعقل البسيط، وهو العلم بجميع الموجودات على وجه بسيط إجمالي، وهو فعَّال تفاصيل العلوم النفسانية. أمَّا الفرقان فإنَّه إشارة إلى العلم النفساني

---

(١) رسالة معراج السالكين من فرائد اللالي: ص٣٩ ـ ٤٠.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة: ج٣، ص١٥٨٦.

(٣) إثبات النبوات: ص٥٣ ـ ٥٤.

(٤) الحقائق الخفية: ص٣٩.

(٥) الأسفار: ج٦، ص٣٠٤ ـ ٣٠٥.

المتكثر بصور عقلية حاصلة في النُّفوس الفاضلة. واعتبر صدر المتألهين كلا هذين الوصفين للقرآن عبارة عن نفس النبي في مقامين، مقام عقل بسيط قرآني متحد مع المعقولات كلها، ومقام لوح نفساني فيه تفاصيل العلوم وصور الحقائق المرسومة[1].

وهذا التقابل بين القرآن والفرقان، من حيث انَّ القرآن عبارة عن ذات العقل الأول، والفرقان عبارة عن الجوهر النفساني، هو ذاته الذي يعبر فيه صدر المتألهين عن التقابل بين القلم واللوح، فالقلم موجود عقلي متوسط بين الله وبين خلقه، فيه جميع صور الأشياء على الوجه العقلي، وهو يضاً عقل بسيط، إلَّا أنَّه دون الحق الأول في البساطة والشرف. وأمَّا اللوح فهو جوهر نفساني وملك روحاني يقبل العلوم من القلم ويسمع كلام الله بواسطته[2].

وجاء في معنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴿٦٦﴾﴾ [المائدة: ٦٦]، انَّ المقطع الأخير من الآية يرمز إلى ما فوقهم من الأغذية الروحانية من العلوم والحقائق، وإلى ما تحتهم من المدركات الجسمانية التي هي من عجائب عالم المثال والكشف الصوري[3]، أو لأكلوا رزق الوجدانيات ولذاقوا ذوق التجليات ونالوا الحالات الذوقية والواردات الإلٰهية التي تحصل بالسلوك والأرجل[4].

كذلك جاء في مضامين قوله تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء: ٧٠]، بأنَّ معنى (البر والبحر) يشير إلى الإدراكات الحسية

---

(١) أسرار الآيات: ص١٢ ـ ١٣. والمبدأ والمعاد: ص١٢٤ ـ ١٢٨.

(٢) أسرار الآيات: ص٤٦ ـ ٤٧.

(٣) جامع الأسرار: ح٥٧٠.

(٤) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص١٩٠ و ١٦ ـ ١٧.

والعقلية، وانَّ (الطيبات) هي العلوم اليقينية، كما انَّ تكريم الإنسان يشير إلى ما خصَّ الله تعالى الإنسان بالنفس الناطقة[1].

كما جاء في مضامين قوله تعالى: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ﴿٢٨﴾﴾ [نوح: ٢٨]، انَّ الوالدين هما العقل والطبيعة، وانَّ البيت هو القلب، وانَّ المؤمنين والمؤمنات هم العقول والنُّفوس[2].

وجاء في استبطان قوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا۟ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارًا ﴿٢٥﴾﴾ [نوح: ٢٥]، هو انَّ ابن عربي وشارحه القيصري اعتبرا انَّ معنى الآية هو أنَّ الخطيئات وإن كانت بمعنى الذُّنوب إلَّا أنَّ فيها إشارة إلى الخطوات، باعتبار أنَّ من يخطو ويتعدى أوامر الله فإنَّه يقع في الذنب، وبالتالي فإنَّ هذه الخطوات وقطع المقامات بالسلوك حدت بقوم نوح إلى أن يتخطى بهم الأمر إلى بحار العلم بالله، فغرقوا في هذه البحار وما رأوا ذنوبهم، ذلك انَّ خطاياهم هي التي أوجبت عليهم الغرق فدخلوا في عين الماء أو نار المحبة والشوق حال كونهم في عين الماء الذي هو عين العلم بالله، فكان الله عين أنصارهم دنيا وآخرة فهلكوا فيه إلى الأبد[3].

وإنَّ الماء الوارد في عدد من الآيات هو بمعنى العلم، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [المؤمنون: ١٨]، وقوله: ﴿يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ﴾ [الرّعد: ٤][4].

وفي رمزية ابن عربي لقصة يوسف انَّه نأى عن ذكر تفاصيلها كما

---

(١) المبدأ والمعاد: ص٣٠٢.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٢٠ ـ ٣٢١.

(٣) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣١١ ـ ٣١٣.

(٤) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص١٦.

هي في عالمها حيث لا فائدة في ذلك، إنَّما الفائدة في ذكرها في عالمنا الإنساني نفسه. وكأنَّه بهذا يلجأ إلى طريقته في الاعتبار، ذلك انَّه يعد يوسف عبارة عن النفس المؤمنة، وانَّ أباه يعقوب هو العقل، وإخوته هم النفس الأمَّارة واللوامة، وانَّ امرأة العزيز هي النفس الكلية وهكذا.. فهو تبعاً لهذه الإشارات يذكر أنَّ الله تعالى لما أراد من النفس المؤمنة أن تسافر إليه اشتراها من إخوتها الأمَّارة واللوامة بثمن بخس، وحال بينها وبين أبيها العقل، فبقي هذا العقل حزيناً لا تفتر له دمعة، وذلك بعد أن كان يتنزه في الحضرة الإلٰهية بوجود هذه النفس، فلما حصلت الحيلولة بينهما أصابته الظلمة في بصره من الحزن، وهكذا[1].

وكذا هو الحال في رمزيته لقصة موسى، فمثلاً انَّه في آية إلقاء موسى في التابوت ورميه في اليم كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ۝٣٨ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ ۚ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ۝٣٩﴾ [طـه: ٣٨-٣٩]، اعتبر التابوت عبارة عن الناسوت أو الجسم الإنساني، وانَّ اليم هو العلم، وإلقاءه في اليم هو إشارة إلى ما حصل للإنسان من بلوغ العلم بواسطة هذا الجسم، فلولا الجسم ما كان للنفس من القوى الفكرية والحسية والخيالية التي هي مصادر هذا العلم[2].

وعلى شاكلة هذه الرمزية من قصة موسى اعتبر البعض انَّ الأرض المقدَّسة في قوله تعالى: ﴿يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا۟ خَٰسِرِينَ ۝٢١﴾ [المائدة: ٢١]، انَّها عبارة عن أرض النُّفوس قبل تصفيتها وإزالة الأوساخ عنها من المعاصي. وانَّ قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا

---

(١) كتاب الأسفار: من رسائل ابن عربي، ج١، ص٤٢.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٠٥ ـ ٤٠٦.

﴿فَإِن يَخْرُجُواْ مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [المائدة: ٢٢]، هو انَّ فيها المعاصي والشهوات النفسانية والعلائق الجسمانية.

وكذا قوله: ﴿...إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُواْ فِيهَا...﴾ [المائدة: ٢٤]، هو لأنَّ النُّور لا يدخل الظلمة إلَّا وذهب النُّور والظلمة في موضع واحد. وقوله: ﴿...فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ إِنَّا هَـٰهُنَا قَـٰعِدُونَ﴾ [المائدة: ٢٤]، هو انَّ الخطاب للعقل ومربيه، أي اذهب أيُّها العقل ومربيك وممدك، وهو الوجود، فطهرا تلك الأوساخ والمعاصي من النُّفوس لكي يتم التمكن من الدخول[١].

وجاء في التفسير المنسوب لابن عربي انَّ معنى السبع المثاني هي الصفات الإلٰهية السبع[٢]، وانَّ معنى الصفا هو القلب، ومعنى المروة هو النفس[٣]. وانَّ معنى أبرهة في قصته المشار إليها في سورة الفيل هو النفس الحبشية، وانَّ الكعبة التي أراد تدميرها هي القلب، وانَّ سائر ما ورد في السورة ترمز إلى قوى الطبيعة الجسمانية والعقلية[٤]. وكذا فإنَّ معنى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، هو تبدل أرض الطبيعة بأرض النفس، وذلك عند الوصول إلى مقام القلب[٥].

كما انَّ الحروف المقطعة في أوائل السور تعد لدى ابن عربي صور الملائكة وأسماءهم، فإذا نطق بها القارىء كان مثل النداء بهم فيجيبوه. فلكل حرف من هذه الحروف الأربعة عشرة ظاهر هو صورته وباطن هو روحه[٦].

---

(١) الرشتي: شرح آية الكرسي، ص٧.
(٢) تفسير ابن عربي: ج١، ص٦٧٠.
(٣) تفسير ابن عربي: ج١، ص١٠٠.
(٤) تفسير ابن عربي: ج٢، ص٨٥٥ ـ ٨٥٦.
(٥) تفسير ابن عربي: ج١، ص٦٦٠.
(٦) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٤٤٠.

ومن ذلك أيضاً التقارب اللفظي، مثل الهاء والواو (أي: هو) الذي يُقال على الهوية التي هي حفظ الغيب[١].

* * *

يضاف إلى ما سبق هناك تلويحات وإشارات رمزية لها علاقة بمضامين مذهبية إيديولوجية. فمثلاً اعتبر الإسماعيليون انَّ رؤية الرَّحمٰن ترمز إلى الاتصال بالوصي والأئمَّة[٢]. وانَّ العرش يرمز إلى العقل الذي هو المبدع الأول، وترمز حملته الثمانية إلى النبي وأوصيائه الأئمَّة[٣]. كما انَّ آيات استواء الربّ على العرش ومجيئه في ظل من الغمام والملائكة ترمز عندهم إلى «قائم القيامة عليه السلام المستوي في قوى السماوات والأرض الستة الذين هم النطقاء الستة في مدة أدوارهم الستة المكنى عنه بخلق السماوات والأرض في ستة أيَّام، وكان معنى استوائه على العرش في اليوم السابع هو أنَّه عليه السلام محيط بهم إحاطة العلم، مالك لأمرهم ملكاً. وكالتصرف ومجيئه في ظلم من الغمام والملائكة بروزه عليه السلام بمن في ضمنه من الصور القدسانية والهياكل النورانية لكافة الخلق يوم فصل القضاء»[٤]. وعندهم أنَّ يأجوج ومأجوج هم أهل الظاهر. وأنَّ أنهاراً من خمر ترمز إلى العلم الظاهر، كما ترمز أنهار من عسل مصفى إلى العلم الباطن المأخوذ من الحجج والأئمَّة. وانَّ الطوفان هو طوفان العلم الذي أغرق به المتمسكون بالسُّنَّة. وانَّ نار إبراهيم عبارة عن غضب نمرود. وانَّ عصا موسى هي حجته التي تلقفت ما كانوا يأفكون من الشبه[٥].

---

(١) كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت أواخرها على أوائلها، ضمن رسائل ابن عربي (١)، ص١٣٩.

(٢) الحقائق الخفية: ص٣٥.

(٣) الحقائق الخفية: ص٣٩.

(٤) علي بن محمد الوليد: رسالة جلاء العقول وزبدة المحصول، ضمن منتخبات إسماعيلية، مقدمة وتحقيق عارف تامر، دار الكشاف في بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م، ص١٤٣.

(٥) الغزالي: فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، =

وجاء في ما ترمز إليه آية: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾﴾ [البَقَرَة: ١٤٤]، بأنَّها عبارة عن إشارة من النبي إلى أن يسلم إلى وصيه الذي هو وجه الناظر بعده في أمته ودينه(١).

ج ـ المعطى التشريعي والاعتبار الوجودي:

قلنا إنَّ هذا التفنن من الاستبطان يدخل أيضاً ضمن حيز التفنن الرمزي والإشاري، وقد أدرجناه مستقلاً باعتبار ما له من خصوصية هي أنَّه يمارس الرمزية والإشارة حتى بخصوص المعطيات المعيارية والتشريعية، وذلك بتحويلها إلى معانٍ وجودية صرفة. وكثيراً ما نجد هذا النوع من التوظيف لدى الباطنية والعرفاء، مع لحاظ انَّ الجماعة الأخيرة لم يكن لها صبغة مذهبية دينية بارزة بقدر حال الجماعة الأخرى.

وعلى رأس العرفاء الذين مارسوا هذا الدور من التحويل الرمزي يقف ابن عربي الذي وضع موسوعة فقهية باطنية يجمع فيها بين ظاهر الحكم وباطنه، كما في الصلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها. ونحن سنختار بعض النماذج المتفرقة لموسوعته.

ففي مسألة ستر العورة يرى انَّه فرض واجب في الصلاة وغيرها بحسب الظاهر، لكنَّه من حيث الباطن يراه يرمز إلى وجوب ستر السر الإلٰهي عن الجاهل(٢). كما انَّ من حيث الظاهر لا يجوز للمرأة أن تصلي وهي مكشوفة الرأس، أمَّا من حيث الباطن فهو انَّ المرأة لما كانت في

= القاهرة، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م، ص٥٦ ـ ٥٨.

(١) رسالة جلاء العقول وزبدة المحصول: ضمن منتخبات إسماعيلية، ص١١٨.

(٢) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٥٠٢.

الاعتبار هي النفس، والرأس من الرياسة، لذا فقد أُمرت النفس أن تستر رياستها، حيث تكون في الصلاة بين يدي ربِّها[١].

وهو يرى أن التشهد بعد الوضوء يرمز في الباطن إلى نزول الروح ـ الأمين ـ على القلب، فيقول: يا عقل تشهد إذا فرغت من وضوئك لصلاة الظهر، لظهور سرّ العدد في الأحد، وفي العصر للألف المعطوفة المألوفة، وفي المغرب الشاهد لمغيب الأحد في الواحد، وفي العشاء للأحدية والأبدية، وفي الصبح لثبوتك لديها عند قدومك عليها. ويا حس تشهد إذا فرغت من وضوئك لصلاة الظهر، لظهور سر التوحيد، وللعصر لفناء التفريد، وللمغرب لوقوع التمجيد، وللعشاء لحصول التوحيد في التجريد، وفي الصبح لمشاهدة التوحيد في التبديد[٢].

ومن الشواهد الأخرى ما يتعلق بالمعنى الباطن للجمرات ورمي الحصاة في الحج، حيث أقام ابن عربي تناظرات بين الجمرات وما تحمله من حصيات وبين قضايا وجودية مستقلة. فقد أشار إلى أنَّ الجمرة الواحدة هي سبع حصيات، وعلى شاكلتها تكون الجمرة الزمانية التي تدلُّ على خروج فصل شدة البرد، حيث كل جمرة في شباط سبعة أيَّام، وهي ثلاث جمرات متصلة، كل جمرة سبعة أيَّام، فتكون الجمرات بمضي واحد وعشرين يوماً من شباط، وذلك مثل رمي الجمار الثلاث التي هي واحدة وعشرون حصاة. وكذا الحال فإنَّ الحضرة الإلٰهية على ثلاثة معان: الذات والصفات والأفعال، وانَّ رمي الجمرات مثل الأدلة والبراهين على سلب كحضرة الذات، أو إثبات كحضرة الصفات المعنوية، أو نسب أو إضافة كحضرة الأفعال، فدلائل الجمرة الأولى لمعرفة الذات، ولهذا نقف عندها لغموضها، فهي مجهولة العين معلومة بالافتقار إليها. ولهذه الجمرة سبع حصيات تدفع بها شبهات ذكرها. أمَّا دلائل الجمرة الثانية فهي عبارة عن

---

(١) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٥٠٤.

(٢) لطائف الأسرار: ص٨٣.

الصفات الإلٰهية السبع، وكذا فإنَّ الجمرة الثالثة لحضرة الأفعال هي أيضاً عبارة عن سبع[1].

أمَّا لدى غير ابن عربي فالآملي مثلاً يؤكد على وجود ثلاثة مدارك متطابقة هي الشريعة والطريقة والحقيقة. فهناك ـ مثلاً ـ صلاة على أساس الشرع، وأخرى على أساس الطريقة، وثالثة على أساس الحقيقة. كذلك الحال مع الوضوء والتيمم والحج والغسل والجهاد والزكاة وغيرها من القضايا الفقهية والعقدية؛ كالقيامة وما على شاكلتها. فمثلاً انَّ التيمم لأهل الحقيقة عبارة عن ضرب العارف بيديه المتمثلين بالعقل والنفس على أرض الظاهر والباطن ونفيهما عن النظر بالكلي، ثم نفض اليدين عن رؤية هذا الفناء بالكلي أيضاً، إلى آخر ما يجري من عمليات في طور الحقيقة[2].

وعلى هذه الشاكلة فإنَّ الصلاة من حيث الباطن عند الجيلي هي عبارة عن واحدية الحق، وانَّ الزكاة هي التزكي بإيثار الحق على الخلق، وانَّ الصيام عبارة عن الامتناع عن استعمال المقتضيات البشرية ليتصف بصفات الصمدية، وانَّ الحج هو استمرار القصد في طلب الله، وانَّ الإيمان هو أول مدارج الكشف عن عالم الغيب[3].

وهناك من الاستبطانات ما تتصف بأنَّها تعليلية، ومن ذلك ما جاء في كشف السبب عن علَّة الاغتسال عند النكاح، حيث عدَّ ابن عربي هذا التطهير هو لغيرة الحق على عبده أن يعتقد أنَّه يلتذ بغيره، إذ في النكاح يعم الشهود أجزاء البدن كله، لذلك أمره بالاغتسال لتعم الطهارة كما عمَّ الفناء في أعضاء البدن عن الشهوة[4].

---

(١) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٨٥٥ ـ ٨٥٦.

(٢) أسرار الشريعة: ص١٥٣ ـ ١٥٤.

(٣) الجيلي: الإنسان الكامل، دار الكتب العلمية، ص٢٦٧ ـ ٢٦٨ و٢٧٠.

(٤) شرح الفصوص: ص٦٧٨. ومطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٦٦ ـ ٤٦٧.

وعلى هذه الشاكلة قام ابن عربي بتعليل سبب تحبيب الله النساء للنبي ﷺ كما في الحديث النبوي، فاعتبر ذلك لكمال شهود الحق في النساء، حيث لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فالله بذاته غني عن العالمين، وبالتالي فحيث انَّ شهادة الحق مجرداً ممتنعة، بل لابدَّ من أن تكون الشهادة في مادة، فإنَّه على هذا يكون شهود الحق في النساء أعظم شهود وأكمله، وانَّ أعظم الوصال هو النكاح. وقد علَّق الجندي على حالة النكاح بأنَّها جامعة لشهود الحق، وانَّ فيها «أسرار مكتمة، وعلى من ليس من أهلها محرمة»[1].

ومن الأمثلة التي يعلل فيها الآملي حدود العبادات الشرعية وفقاً للاعتبارات الوجودية، انَّه يذكر بأنَّ علَّة جعل صلاة العصر رباعية هو انَّها بإزاء الأركان الأولى من الأخلاط الأربعة، وعلَّة جعل صلاة المغرب ثلاثية هو انَّها بإزاء القوى الثلاث المتمثلة برؤساء البدن (الطبيعية والحيوانية والنفسانية)، أمَّا تعليل عدد الركعات في صلاة العشاء فهو انَّها بإزاء أصول الأعضاء ومبادىء قواها المسماة بالأعضاء الرئيسية (وهي الدماغ والكبد والانثيان)، وتعليل الركعتين في صلاة الصبح فهو انَّها بإزاء الروح والبدن. كما ماثل هذا العارف بالركوع والسجود على ما عليه الحيوان في ركوعه والنبات في سجوده، وذلك على اعتبار أنَّ الركوع عبارة عن الرجوع إلى الأصل الحيواني، والسجود عبارة عن الرجوع إلى الأصل النباتي، حيث بدأ الإنسان نباتاً ثم حيواناً ثم استقام ناطقاً، فالقيام في الصلاة هو صورة الإنسان الحقيقية[2].

* * *

يضاف إلى ما سبق هناك التماثلات والتناظرات الإسماعيلية ذات الصبغة

---

(١) شرح الفصوص: ص٦٧٩. ولاحظ أيضاً: مطلع خصوص الكلم، ج٢، ص٤٦٨. والفصوص والتعليقات عليه: ج١، الفص السابع والعشرين، ص٢١٧.

(٢) أسرار الشريعة: ص١٧٢ ـ ١٧٤ و١٨٥.

الإيديولوجية وهي مطبقة هذه المرة مع القضايا والمفاهيم التشريعية. فمثلاً استنبط الإسماعيليون الكثير من المفاهيم الباطنة بظواهر الأشياء مثل الماء والوضوء والكفين والأصابع والمضمضة والاستنشاق والوجه وغسله والرأس ومسحه وغسل الرجلين والمسح عليهما والنطقاء السبع (أي العينين والأذنين والمنخرين والفم) والطهارات والنجاسات والغسل والجماع وغيرها. وأكثر ما استفادوا من هذه الظواهر هي فيما يتعلق بمسألة الإمامة والولاية، وكلها استنباطات لا صلة لها بالظواهر[1]. ولدى هؤلاء انَّ الجنابة عبارة عن مبادرة المستجيب بإفشاء السر قبل أن يبلغ رتبة استحقاقه. ومعنى الغسل هو تجديد العهد على من فعل ذلك. وانَّ الزنا هو إلقاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عقد العهد. وانَّ الطهور هو التبري والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى مبايعة الإمام[2].

وإنَّ الغائط في الباطن هو الكفر، والبول هو الشرك، والريح الذي يخرج من الدبر هو النفاق في الباطن، وانَّ الماء هو العلم، وتطهير النجاسات عبارة عن المعرفة والتعلم. فالتطهير من الغائط هو الإيمان بالله تعالى، ومن البول هو توحيده ونفي الشرك والأضداد عنه، ومن الريح هو التطهر بالتوبة والإقلاع عنه. ومثل الجماع الذي يوجب الغسل هو مثل اجتماع المؤمن المستفيد مع من يفيده العلم والحكمة وسماعه ذلك منه.

ومثل الاحتلام مثل المفيد يلقي ما يلقيه من العلم والحكمة وهو في غفلة وعن غير إقبال على ذلك بقلبه.

ومثل الطهارة في الظاهر من كل ما خرج من قُبِل مثل ما يكون من الكلام من المفيد وإن لم يصل ذلك إلى المستفيد، كما لا يصل إلى الفرج كل ما يخرج من الذكر، مثل الدم والدود والحصاة. ومثل الطهارة ممَّا

---

(١) تأويل دعائم الإسلام: مصدر سابق، ج١، ص٤٥ ـ ٥٠ و٥٤ ـ ٥٦ و٦٦ ـ ٧٢.
(٢) فضائح الباطنية: ص٥٥ ـ ٥٦.

يخرج من الدبر غير الغائط مثل ما يكون من احداث الإنسان غير الكفر من المعاصي والذُنوب والخطايا.

ومثل الحيض مثل الاحداث السوء في المستفيدين. ومثل غسل الميت قبل أن يكفن ويحمل إلى قبره مثل من كفر بعد إيمانه. وانَّ مثل الإبهام في الأصابع مثل الرسول ﷺ، ومثل المسبحة مثل أساسه أي علي عليه السلام، ومثل الوسطى مثل الإمام، ومثل التي تليها مثل حجَّته، ومثل الخنصر مثل باب دعوته، ومثل الأسنان مثل الحدود المنصوبة للدعوة. ومثل الوجه مثل النبي في عصره والإمام في زمانه. ومثل غسل الوجه مثل الإقرار بإمام الزمان، ومثل اليدين مثل الإمام والحجَّة، وغسلهما هو الإقرار بهما. والمسح على الرجلين هو الإقرار بالإمام والحجَّة، والغسل تأويله الطاعة، والمسح تأويله الإقرار[1].

كذلك فإنَّ الصيام هو الإمساك عن كشف السر. وانَّ الكعبة والصفا هما النبي، والباب والمروة هما علي، والميقات هو الأساس، والتلبية هي إجابة الداعي. وانَّ الطواف بالبيت سبعاً هو الطواف بمحمَّد إلى تمام الأئمَّة السبعة. وانَّ المحرمات عبارة عن ذوي الشر من الرجال، كما انَّ العبادات عبارة عن الأخيار الأبرار[2].

٣ ـ الآلية التأويلية والفهم الوجودي:

قلنا إنَّ هذه الآلية تعمل وفق الأخذ بمجال النص وعدم الحفاظ على ظاهره. أي رغم انَّها لا تحافظ على الظهور اللفظي إلَّا أنَّها تعمل وفق الظهور المجالي. فهذه هي خاصيتها الوسطية بين النوعين الآخرين من الآليات. وهي كسابقتيها تعمل وفق ما تفرضه القبلية الوجودية. ويكثر هذا النوع من التأويل لدى ابن عربي الذي ستهدف منه في الغالب إلباس

---

(١) تأويل دعائم الإسلام: ص٤٥ ـ ٥٠ و٥٤ ـ ٥٦ و٦٦ ـ ٧٢.
(٢) فضائح الباطنية: ص٥٦.

النص الديني لباس وحدة الوجود الشخصية. وللممارسة التأويلية عدد من الأنماط المختلفة نبرز منها ما يأتي:

التأويل بالاعتبارات اللغوية

وهذا النمط من التأويل يأتي متأثراً بالعلاقة اللغوية من القراءة والنحو والمعنى اللفظي وظهوره بأصنافه الثلاثة: اللغوية والعرفية والشرعية، وكذا ما يترتب عليه من العموم والخصوص والإطلاق والتقييد وغير ذلك من المباحث اللغوية والأصولية.

فمثلاً ما جاء عن ابن عربي في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ۘ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ ۗ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُوا۟ صَغَارٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَمْكُرُونَ ﴿١٢٤﴾﴾ [الأنعام: ١٢٤]، حيث انَّه جعل من الآية: ﴿لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ﴾ [الأنعام: ١٢٤] هي ممَّا يجوز حملها على الكلام التام، بمعنى انَّنا لن نؤمن بالآية حتى نؤتى مثل ما أُوتي الرَّسول المبلغ إيَّاها. أمَّا ما تبقى من الآية فقد أجاز ابن عرب جعل (رسل الله) مبتدأ خبره (الله) الثانية، فيصبح المعنى رسل الله هم الله. وهذا المعنى الذي أجازه ابن عربي حمَّله القيصري تعسفات كثيرة، وإن كان قد التزمه ورأى فيه كلاماً حقاً في نفس الأمر، وذلك باعتباره على شاكلة معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠][1].

وشبيه بذلك ما فعله النابلسي في شرحه لكتاب (فصوص الحكم)، حيث

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٣٤٣ و٣٤٦. ويقول الجندي في شرحه لعبارة ابن عربي: المعنى هو «إنَّ رسل الله هم الله، فإنَّه هويتهم وهم صورته، وهو من حيث هو أعلم حيث يجعل رسالته، فجعل الله هوية رسله، فكان تشبيهاً في عين تنزيه. . فإنَّك إذا حملت الله اعلم على رسل الله؛ نفيت الغيرية فأثبت الوحدة الحقيقية، كقول النبي ﷺ هذه يد الله وأشار إلى يمينه المباركة، فأوَّل أهل الحجاب، وآمن أهل الإيمان، وكشف أهل الشهود والعيان أن يده ﷺ هي عين يد الله العليا في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] رأي عيان» (شرح الفصوص: ص٥٩٦ ـ ٥٩٧).

قرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]، وذلك بالصيغة التالية: (إنَّا كلُّ شيء)، أي نحن كل شيء، فيكون المعنى هو انَّ الله عين الأشياء[1].

ومن ذلك أيضاً تأويل ابن عربي لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصِّلَت: ٥٣]، حيث اعتبر مقطع الآية القائل ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ﴾ [فصِّلَت: ٥٣] يعني: حتى يتبين للناظرين انَّك صورته وهو روحك، فأنت له كالصورة الجسمية، وهو لك كالروح المدبّر لصورة الجسم، والحد يشمل الظاهر والباطن منك، وليس بأحدهما دون الآخر[2].

وواضح انَّ لفظة الحق لم تتعين بالآية إن كان القصد منها ذات الإلٰه، أو أنَّ معناها يرتبط بمعيار الصدق. لكن مؤخر الآية يكشف بأنَّ الإلٰه له الهيمنة والاستقلالية بالشهادة على الكل ممَّا لا يتناسب مع الأخذ بالمعنى الأول، إذ جاء في النص: ﴿...أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصِّلَت: ٥٣]، لذلك فقد تمَّ تأويل هذا المقطع من الآية بأنَّ معناه: أوَ لم يكف في معرفة ربّكم أن تشاهدوه في مظاهره الآفاقية والأنفسية[3]، حيث قُلب المعنى الظاهر، وهو انَّ الله شاهد على كل شيء، إلى المعنى المأول. وهو انَّ الله مشهود من كل شيء. وواضح انَّ كلمة (على كل شيء) هي التي تحدد المعنى الظاهر مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾﴾ [المائدة: ١١٧].

وعلى هذه الشاكلة من التأويل ما جاء بحسب التخصيص والتقييد، ومن

---

(١) عن: مذاهب التفسير الإسلامي، ص٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٨٥. وشرح الفصوص: ص٢٨٠ ـ ٢٨١. ولاحظ أيضاً: الفتوحات، مصدر سابق، ج٢، ص٥٤٦.

(٣) جامع الأسرار: ص٢٧٢.

ذلك ما ذكره صدر المتألهين في تأويله لقوله تعالى: ﴿...وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠]، فاعتبر النعم الظاهرة تمثل مطلق المدركات الحسية لأنَّ جميعها يرجع إلى عالم الشهادة، بينما خصص النعم الباطنة بالمدركات العقلية لأنَّها من عالم الغيب(١).

التأويل بالتلفيق

المقصود بهذا النمط هو تأويل النص اعتماداً على اعتبارات ملفقة من نصوص أخرى لا علاقة لها بالنص الأول، وأحياناً انَّ النتيجة تكون على الضد ممَّا يريد النص بيانه.

فمن ذلك ما قام به صدر المتألهين من تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٦٩]؛ انطلاقاً من أنَّ حياة الشُّهداء هي حياة عقلية تخص الكاملين بالعلم، فيكون ابتهاجهم ولذَّتهم العقلية بالحكمة لا غيرها من اللذات الحسية والخيالية. وقد كان التعويل على خصوص الحكمة نابعاً عن نوع من الاعتبار الملفق، إذ ظن انَّ قوله تعالى: ﴿...بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: ١٧٠]؛ جاء على وفاق الآيتين ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾ [البَقَرَة: ٢٦٩]، و﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الحَديد: ٢١]. فبهذا التلفيق كانت النتيجة هي انَّ المراد من تلك الآيات أمر واحد هو الحكمة(٢).

وأقوى ممَّا سبق ما ذكره ابن عربي في تأويله للنصوص التي تخص مآل فرعون وإيمانه، حيث يصل إلى نتيجة هي على الضد ممَّا تبديه ظواهر النصوص، وذلك تبعاً لعدد من الاعتبارات الملفقة. ذلك انَّه استفاد من قول فرعون في لحظته الأخيرة قبل مماته: «آمنت بالله»، ومن قول امرأة

---

(١) المبدأ والمعاد: ص٣٠٣.

(٢) أسرار الآيات: ص١٤٦.

فرعون في حق موسى انَّه ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ﴾ [القَصَص: ٩]، ومن حيث انَّ الإسلام يجب ما قبله، فعلى ذلك خلص إلى تحقق نبوءة كون موسى قرة عين لفرعون، حيث انَّ الله منحه الإيمان في آخر لحظة عند الغرق، وذلك عندما قال كما في الآية: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [يُونس: ٩٠].

وكما يقول ابن عربي: إنَّ الله «قبضه طاهراً مطهراً، ليس عليه شيء من الخبث، لأنَّه قبضه عند إيمانه، قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام، والإسلام يجب ما قبله، وجعله آية على عنايته سبحانه لمن شاء[(١)]. حتى لا ييأس أحد من الله إلَّا القوم الكافرون، فلو كان فرعون ممَّن يئس ما بادر إلى الإيمان، فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون عنه انَّه قرة عين لي ولك عسى أن ينفعنا، وكذلك وقع، فإنَّ الله نفعهما به». ويتابع ابن عربي في دفاعه عن نجاة فرعون فيقول: «فنجَّاه الله من عذاب الآخرة في نفسه ونجَّى بدنه.. فقد عمَّته النجاة حساً ومعنى.. ثم إنَّا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله، لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم نص في ذلك يستندون إليه»[(٢)].

وفي (الفتوحات المكية) تدارك ابن عربي ما جاء في الآية الكريمة: ﴿ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾﴾ [يونس: ٩١]، حيث اعتبرها على عكس المطلوب، وهو انَّها دالة على إخلاصه في إيمانه، وفيها عتاب على ما سبق له من العصيان والفساد، لذلك فالنص وارد بحسب ما عليه من قبل وليس فيما هو عليه بعد، وإلَّا لقال الله له: وأنت من المفسدين، كذلك انَّه لو لم يكن مخلصاً لقال الحق فيه كما قال في الأعراب: ﴿۞ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ

---

(١) استناداً إلى قوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾ [يُونس: ٩٢].

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤١٤ ـ ٤١٥. وشرح الفصوص للجندي: ص٦٣٦.

رَحِيمٌ ﴿١٤﴾﴾ [الحُجرات: ١٤]. كذلك تدارك ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْوِرْدُ ٱلْمَوْرُودُ ﴿٩٨﴾﴾ [هُود: ٩٨]، حيث عدَّ الآية لا تنص على دخول فرعون النَّار مع قومه الداخلين، وإنَّما هو يقدمهم فحسب، مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾ [غافر: ٤٦]، ولم يقل ادخلوا فرعون وآله، وبالتالي فرحمة الله أوسع من أن لا يقبل إيمان المضطر. وبذا فقد شهد الله لفرعون بالإيمان، وما كان الله ليشهد لأحد بالصدق في توحيده إلَّا ويجازيه به وبعد إيمانه، حيث قبِل إيمانه وطهَّره، إذ الكافر إذا أسلم وجب عليه الغسل، فكان غرق فرعون غسلاً وتطهيراً له[(١)]. وقد وجد هذا المعنى تأييداً من صدر المتألهين الذي قال بصدده: إنَّه «يفوح من هذا الكلام رائحة الصدق، وقد صدر من مشكاة التحقيق، وموضع القرب والولاية»[(٢)].

ورغم كل ذلك ذهب ابن عربي في كتابه (التراجم) إلى غير ما سبق، حيث وظف بعض الآيات التي تخص فرعون ليدلل بأنَّ الله لا يقبل توبة العبد عند حضور لحظة الموت، وقال بهذا الصدد: «إنَّ الله يقبل توبة عبده ما لم يغرغر ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَـٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾ [غافر: ٨٥]، ﴿ءَآلْـَٔـٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ﴾ [يُونس: ٩١]»[(٣)]. بل حتى في بعض المواضع من (الفتوحات المكية) اعتبر ابن عربي المجرمين الذين يدخلون النَّار ولا يخرجون منها أبداً أربع طوائف، أولها المتكبرون على الله، مشيراً في ذلك إلى أبرز نماذج هذه الطائفة وهو فرعون وأمثاله ممَّن ادعى الربوبية لنفسه ونفاها عن الله، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرِى﴾ [القَصَص: ٣٨]، وقوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النَّازعَات: ٢٤][(٤)].

---

(١) الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج٢، ص٢٧٣ و٤٠٤.
(٢) تفسير صدر المتألهين: طبعة دار التعارف، ج٤، ص٣٧٨.
(٣) كتاب التراجم: مصدر سابق، ص٢١.
(٤) الفتوحات: مصدر سابق، ج١، ص٣٧٧.

التأويل بتنزيل مزاعم الأقوال تنزيلاً حقيقياً

والمقصود بهذا النمط، هو انَّه يقوم بتنزيل مزاعم ما ينقله النص الديني من أقوال الآخرين تنزيلاً حقيقياً، حتى ولو كان هؤلاء ممَّن يدَّعون الربوبية بخلاف ما هو ظاهر في التصوير البياني للنص. ومن ذلك مزاعم فرعون وغيره من أهل الكفر، حيث في هذا التأويل تتنزل هذه المزاعم منزلة الصدق والحق مثلما تتنزل أقوال الأنبياء والأولياء، فكلها منزَّلة تنزيلاً حقيقياً تعبر عن اختلاف صور الحق في الأعيان، وذلك تبعاً لوحدة الوجود الشخصية. فمثلاً تأويل ابن عربي لقول فرعون لموسى في آية ﴿قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٩]، معتبراً قول فرعون السابق هو قول حقيقي في كونه إلٰهاً، وانَّه صورة الحق، بل وانَّ هذه الصورة لفرعون هي أعلى رتبة من صورة موسى، وذلك باعتبار ما له من الحكم والملك والتصرف بكل ما دونه من الناس. وبالتالي ففرعون صادق فيما قاله في الآية الكريمة: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النَّازعَات: ٢٤][1]. وهو على ضوء هذه الربوبية كان يصلب ويقطع الأيدي والأرجل. فمثل هذه الأعمال التي قام بها فرعون هي عين الحق في صورة باطل، حيث انَّها الهوية الظاهرة بكل شيء وفي كل شيء، والتي منها الصورة الفرعونية الفانية[2]. مع انَّ في بعض المواضع من (الفتوحات المكية) أدان ابن عربي فرعون على ذلك الادعاء من الربوبية واعتبره لهذه العلَّة من الخالدين في النَّار كما عرفنا.

التأويل بقلب الأوصاف والأحكام

ونعني بهذا النمط من التأويل قلب الأوصاف والأحكام الظاهرة في النص من الضد إلى الضد، كالقلب الحاصل من الذم إلى المدح. ومن ذلك تأويل الآملي لآية الأمانة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ

(١) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٣٤ ـ ٤٣٥ و٤٣٩.
(٢) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٤٠.

﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝٧٢﴾ [الأحزاب: ٧٢]، معتبراً انَّ ما ورد في الآية من وصف الإنسان بالظلم والجهل لا يعد ذماً، بل هو مدح ليس فوقه مدح آخر[١]. وقبله كان القيصري يرى أنَّ معنى الآية هو أنَّ الإنسان ظلوم لنفسه مميت إيَّاها فإفنائه ذاته في ذاته الله تعالى، وانَّه جهول لغيره بحيث أنَّه ينسى كل ما سوى الحق، وينفي ما عداه بقوله: «لا إله إلَّا الله»[٢].

ومثل ذلك ما جاء في تأويل ابن عربي لصفات الذم من الظلم والضلالة إلى المدح والتعظيم، كما هي الحال فيما يخص قوم نوح، حيث اتبع في هذا القلب أسلوب التلفيق كالذي عرضنا بعض نماذجه قبل قليل. فالنص القرآني يقول: ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ ٱلظَّـٰلِمِينَ إِلَّا ضَلَـٰلًا ۝٢٤﴾ [نوح: ٢٤]، أمَّا ابن عربي فقد أخذ معنى الظالمين في الآية على أساس أنه كل من ظلم نفسه اعتماداً على قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ...﴾ [فاطر: ٣٢]، ومن ثم خلص من ذلك إلى أنَّ الظالمين من قوم نوح أصبحوا على رأس أولئك الذين أورثهم الله الكتاب واصطفاهم من عباده، وهم ظالمون لأنفسهم باعتبار ما لهم من منع أنفسهم من التمتع وحرمانها من متابعة هواها، وعليه فهم على رأس أولئك المصطفين لكونهم وصلوا إلى مقام الفناء في الذات والاتصاف بكل الكمالات. أمَّا نعتهم بزيادة الضلال، فهو بمعنى زيادة الحيرة، حيث تتحير النفس وتدور لترى مطلوبها مع كل موجود، والوجود دوري، والحركة الدورية لا تكون إلَّا حول القطب الذي هو مدار الوجود عليه، وهو الله تعالى، فالحائر إذن ليس له إلَّا الدور والتقلب حول هذا القطب[٣].

---

(١) جامع الأسرار: ص٢١.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص١٦٥.

(٣) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٠٨ ـ ٣٠٩.

التأويل بالتوحيد بين الضدين

وهذا النمط يحول الضدين إلى شيء واحد عبر التوحيد بينهما، ومن ذلك التوحيد بين الخالق والمخلوق، رغم دلالة النص على الضدية والاستقلالية. فمثلاً ما قام به الجيلي من تأويل آية التحاور بين الله وعيسى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾﴾ [المائدة: ١١٦-١١٧]، حيث اعتبر الجيلي إنَّ الله هو حقيقة عيسى، وانَّ عيسى عين حقيقته بدون مغايرة، وانَّ عيسى في النص قد نفى المغايرة بينه وبين الله، وانَّه أنكر أن يكون قد قال لهم اعبدوني من دون الله، مع انَّ الله عين حقيقته وذاته، فنزَّه عيسى نفسه عمَّا اعتقده قومه باعتبارهم اعتقدوا التشبيه فحسب.. ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ﴾ [المائدة: ١١٧]، وهو انَّه أراد الإطلاق والتشبيه والتنزيه لا الحصر. فقوم عيسى مع ذلك محقون، لأنَّ الحق هو حقيقة عيسى وحقيقة كل شيء، وذلك استناداً إلى وحدة الوجود الشخصية[1].

التأويل بالتسوية بين الضدين

حيث انَّ هذا النمط لا يأخذ بما يبديه النص من التضاد بين الأطراف المتنازعة، وإنَّما يعمل على التسوية بينها. ومن ذلك ما جاء في تفسير ابن عربي لدعوة نوح عليه السلام، حيث أعطى العذر لقومه بعدم استجابتهم له؛ لأنَّه دعاهم إلى التنزيه فحسب ولم يدعوهم إلى ما يضاف إلى ذلك من التشبيه، لهذا رفضوا دعوته المستحيلة؛ لأنَّ الاستجابة عنده لا تكون إلَّا في حالة

---

(١) الإنسان الكامل: مصدر سابق، ص١٢٠ و١٣٠.

جمع التنزيه والتشبيه، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١]، فلو دعاهم بذلك لأجابوه، لكنَّه لم يرد لهم الاستجابة فدعاهم بالفرقان بدل الجمع والقرآن، ومن ثم فقد أثنى عليهم بلسان الذم[١]، وهو من قلب الأوصاف والأحكام.

التأويل بالرواية

وخصوصية هذا النمط هو أنَّه يقول بتأويل النص القرآني عن طريق توظيف الروايات وذلك تبعاً للقبلية الوجودية أو لدواع مذهبية وإيديولوجية. ومن ذلك ممارسات الفيض الكاشاني في تفسير (الصافي)، والجنابذي في تفسيره (بيان السعادة)، والشيخ الاحسائي في كتابه (شرح الزيارة الجامعة الكبيرة). .الخ.

فمثلاً تأويل الجنابذي لكلمة الرب في عدد من الآيات بأنَّها ربوبية الولاية، وكذا الكفر والشرك بأنَّه الكفر والشرك بالولاية، ومثله الإيمان وذلك لأنَّ الله لا يعرف ولا يدرك إلَّا في مظاهره، وانَّ كلمة الله في بعض الآيات تعني علياً عليه السلام[٢]، وغير ذلك ممَّا هو مزيج بين الروايات والقبلية الوجودية.

الانتقاء اللغوي والفهم الوجودي

سنعرض في هذه الفقرة جملة من الممارسات الوجودية التي تصب الاهتمام على الجانب اللغوي للفظ في النص لتنتهي به إلى ما يراد إسقاطه من القبلية الوجودية. ولا شك أنَّ بعضاً من هذه الممارسات يمكن إدراجه ضمن التأويل باعتباره لا يخل بالمجال، كما انَّ بعضاً منها يمكن إدراجه

---

(١) شرح الفصوص للجندي: ص٢٨٧ ـ ٢٩٩. ومطلع خصوص الكلم: ج١، ص٢٩٢ ـ ٢٩٤.

(٢) سلطان محمد الجنابذي: بيان السعادة في مقامات العبادة، مقدمة سلطان حسين تابنده الجنابذي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ج٢، ص٢٥ و١٦٥. وج١، ص ي.

ضمن الاستبطان باعتباره يعمل على إلغائه واستبعاده، فضلاً عن أنَّ منها ما يمكن عدَّه من الاستظهار.

فقد استفاد العرفاء من الدلالات المتعددة للفظ الواحد واشتقاقاته، وأمكنهم أن ينتقوا منها ما يشاؤون وفق ما يناسب القبلية الوجودية، دون الاكتراث بما قد تسبب لهم هذه العملية من الابتعاد عن السياق والمجال.

وتبريرهم لهذا الفعل قائم على نظريتهم الخاصة بالتطابق بين الكلمات اللفظية ـ وكذا حروفها ـ وبين ما عليه الوجود الخارجي، وكذا بين النسخة القرآنية والنسخة الوجودية، حيث كل منهما عبارة عن كلمات الله، وبالتالي فحيث انَّ مصدر اللغة من الله مثلما هو الحال مع الوجود الخارجي، لذا أتاح لهم ذلك أن يتفننوا بانتقاء المعاني اللفظية التي تناسب مزاعم القبلية الوجودية، سواء اتفق ذلك مع السياق والظهور المجالي أم لم يتفق. وقد سبق للقيصري أن أشار إلى أنَّ الحروف كلها دالة على المعاني الغيبية في مفرداتها ومركباتها، وذلك لأنَّ الكلمات موضوعة بإزاء الحقائق الإلٰهية والكونية، وانَّ الواضع الحقيقي هو الله تعالى، لذلك كان بين الأسماء ومسمياتها مناسبات حيث وضعت الألفاظ بإزائها[1].

ويمكن أن نعد ابن عربي هو أكثر الممارسين لهذا النمط من التفنن بين جميع العلماء والمفسرين؛ سواء من كان ينتمي منهم إلى الحقل الوجودي، أو من هم خارج هذا الحقل.

وكشواهد على هذه الممارسة هو أنَّ لفظة القلب في الآية الكريمة: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]، تعني عند ابن عربي العلم بتقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال[2].

كما انَّ لفظة الضلالة في بعض النصوص تعني عنده الحيرة والتقلب

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٣٤ ـ ٤٣٥.

(٢) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٦٠.

في صور الحق. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الجاثية: ٢٣]، حيث اعتبر الهوى أعظم معبود، ولا يعبد شيء إلَّا به، أمَّا الضلالة فتعني عنده الحيرة التي هي الدوران والتقلب في صور الحق، فكل عبد إنَّما هو تحت سلطان هواه في عبادته لأي صورة من الصور، فلم تتخذ أي صورة من صور العالم للعبادة إلَّا بالهوى، والعبد حائر لهواه حيث ظهور الله وتجليه في صور الهوى وذلك في جميع الصور الوجودية والمراتب الكونية(١).

وإنَّ معنى الشيطان عنده في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٤١﴾﴾ [صٓ: ٤١]، هو البعد والحرمان عن الحقيقة والجهل بها، إذ كلمة شيطان مشتقة من شطن التي من معانيها (بَعُدَ)(٢).

وكذا عنده انَّ لفظة الخاصة في نعت إبراهيم عليه السلام لها دلالة اشتقاقية تظهر بعض المعاني الوجودية. فتسمية إبراهيم الخليل جاءت بسبب تخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلٰهية(٣).

كما انَّ لفظة المتقي المشتقة من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]، مأخوذة ـ عنده ـ من الوقاية، وليست مأخوذة من المفهوم المعياري المتبادر لدى أذهاننا، وعليه يصبح المعنى هو انَّ المتقي يتخذ الله وقاية له. أمَّا الفرقان فقد اعتبره دالاً على التفريق بين الناحيتين اللاهوتية والناسوتية(٤).

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٣٩١ ـ ٣٩٣. والفصوص والتعليقات عليه: ج١، الفص الرابع والعشرون، ص١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) الفصوص والتعليقات عليه: ج١، الفص التاسع عشر، ص١٧٣. وج٢، ص٢٣٧.

(٣) شرح فصوص الحكم: ص٣٤٤. ومطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٥٦.

(٤) الفصوص والتعليقات عليه: ج٢، ص٨٢ ـ ٨٣.

وعنده انَّ عصا موسى كما في قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾﴾ [الشُعَرَاء: ٣٢]، مأخوذة من العصيان، حيث انَّ فرعون هو الذي عصى ربه وأبى، لذلك كانت العصا صورة ما تحقق به إباء فرعون وعصيانه عن إجابة الدعوة، وليس ذلك إلَّا النفس الأمَّارة، فالعصا هي صورة هذه النفس الأمَّارة، وإذا انقلبت حية تحولت إلى صورة النفس المطمئنة، وبذا قد انقلبت المعصية السيئة إلى طاعة حسنة، حيث ﴿يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَـٰتٍۗ﴾ [الفرقان: ٧٠][1].

وكذا عنده انَّ معنى الجنَّة هي الستر. ففي قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَـٰدِى ﴿٢٩﴾﴾ [الفجر: ٢٧-٢٩][2]، اشتق الجنَّة كما يقول الجندي من الستر، إذ كل جنة تجن أرضها بما عليها من النبات والشجر، واعتبر كل عبد مرضي عند ربه هو جنة ربه، إذ ظهر به وستره في مظهريته؛ فكان وقاية له من الأفعال والآثار المذمومة عند من لا يرضاها من الأرباب والعبيد، حيث أضاف إلى نفسه جميع المذام رغم أنَّها تعود بالأصالة إلى أفعال وآثار ربه فيه، فأصبح عرضة لسهام الطعن والمذام، في حين كان ربه وقاية له في جميع المحاب والمحامد[3].

والستر كمفهوم عند ابن عربي لا يخص الجنَّة فحسب، بل ينطبق أيضاً على الجن والكفر والغيرة والمغفرة. ففي قوله تعالى: ﴿قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَـٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الشُعَرَاء: ٢٩]، اعتبر ابن عربي السين في لفظة (مسجونين) هي من حروف الزوائد، ومعنى ﴿لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ﴾ [الشُعَرَاء: ٢٩] أي لأسترنك، حيث يبقى الأصل في الكلمة هو الجيم والنون، أي الجن الذي معناه الستر والإخفاء[4].

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٣٧.
(٢) الفصوص والتعليقات عليه: ج١، الفص السابع، ص٩٢. وج٢، ص٩٠.
(٣) شرح الفصوص: ص٣٨٤ ـ ٣٨٥.
(٤) الفصوص والتعليقات عليه: ج١، الفص الخامس والعشرون، ص٢٢٩. وج٢، ص٣١١.

وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًاۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَاۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١٧﴾ [المائدة: ١٧]، حيث اعتبر هؤلاء قد نعتوا بالكفر بمعنى الستر، وذلك انَّهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى. فهم حجبوا بالصورة الشخصية التعينية لعيسى وحصروا الحق فيه، لذلك كفروا، بمعنى انَّهم ستروا وغابوا عن الحق المتعين فيه وفيهم وفي الكل من غير حصر[1].

وكذا معنى الغيرة في وصف الله لنفسه، كما ورد في بعض الأحاديث، حيث معناها الستر بالغير، ذلك انَّ من غيرته حرَّم الفواحش، وليس الفحش إلَّا ما ظهر ممَّا يجب ستره، والمقصود من انَّ الله حرَّم الفواحش هو أنَّه منع أن يعرف حقيقة حاله وهو عين الأشياء فسترها بالغيرة التي «هي أنت»، حيث انَّ الغير عندما يسمع مثلاً قول زيد فإنَّه ينسبه لزيد، بينما يعلم العارف انَّ القول هو عين الحق. فالحق هو «الموجود المشهود من الطريق والسالك والغاية والعلم والعالم والمعلوم»، لكن الله حرَّم ظهور هذه الأسرار، فكان الفحش هو ظهور ما يجب ستره[2].

أمَّا اللفظ الأخير الدال على الستر فهو المغفرة، وذلك مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ۝٤١﴾ [فاطر: ٤١]، حيث اعتبر الجندي انَّ الغفور هو بمعنى الساتر الذي يستر بصور الأشياء وجه الوجود الحق المتعين فيها[3].

كما عدَّ ابن عربي لفظة الفاجر في بعض الآيات مأخوذة من الأصل اللغوي (فجر) والذي بمعنى خرج وظهر. ففي قوله تعالى: ﴿إِلَّا فَاجِرًا

---

(١) شرح الفصوص: ص٥٠٦.

(٢) شرح الفصوص: ص٤٢٩ ـ ٤٣٠. ومطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٢٨.

(٣) المصدر السابق: ص٣٧٤.

﴿كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧]، انَّ الفاجر هو ذلك الذي يظهر ما ستر من الأسرار الإلٰهية، وهو سر الوحدة في الوجود، وانَّ الكافر بمعنى الساتر، حيث يستر ما ظهر من تلك الأسرار، وذلك عند غلبة الكثرة على الساتر، ومن ذلك انَّ من العرفاء من يكشف السر ويظهر الوحدة كما في قول أبي يزيد البسطامي: «لا إلٰه إلَّا أنا . . وسبحاني ما أعظم شأني»، ومنهم من يستر السر فيظهر الكثرة دون الوحدة مثلما أفتى الجنيد بقتل الحلاج لكشفه السر[1].

كما انَّه اعتبر لفظة الظالمين في آية ﴿وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾ [نوح: ٢٨]، مشتقة من الظلام، وكما جاء عن النبي ﷺ: «الظلم ظلمات يوم القيامة»، فالظالمون عنده كما أشار القيصري هم أهل الغيب، أي العارفون بالغيب الإلٰهي، وانَّ تباراً بمعنى إهلاكاً. وبالتالي فإنَّ الآية تعني انَّ هؤلاء الظالمين أو العارفين بالغيب يفنون أنفسهم في الحق فلا يرونها ولا يعرفونها ولا يشعرون بها، وذلك لشهودهم وجه الحق الباقي أبداً دون أنفسهم، حيث ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨][2]. وعليه يصبح للنص دلالة التكريم والتجليل وليس الذم والابعاد.

كما انَّ لفظة العذاب التي وردت كثيراً في الآيات القرآنية يرجعها ابن عربي إلى العذوبة، وهو لا يبالي بهذا القلب الضدي، وله أبيات من الشعر يقول فيها[3]:

فلم يبقَ إلَّا صادق الوعد وحده ... وما لوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنَّهم ... على لذَّة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد ... وبينهما عند التجلي تباين
يُسمَّى عذاباً من عذوبة طعمه ... وذاك له كالقشر والقشر صاين

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣١٨ ـ ٣١٩.
(٢) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٣٢١ ـ ٣٢٢.
(٣) شرح الفصوص: ص٣٩٠. والفصوص والتعليقات عليه: ج١، ص٩٤. ومطلع خصوص الكلم: ج١، ص٤٣٢ ـ ٤٣٣.

وعلى ما يشير القيصري بأنَّ لفظ العذاب هو كالقشر للعذب يصون معناه عن المحجوبين[1]. لكن يبدو أنَّه في هذه الأبيات يعد العذاب ظاهراً وإن كان في الحقيقة والباطن عذوبة، فالعذاب هو القشر الذي يصون تلك العذوبة، حيث تظهر عند الإلفة والتعود فيما بعد[2]. وكدلالة على هذا المعنى علّق على قوله تعالى في قوم عاد: ﴿...بَلْ هُوَ مَا ٱسْتَعْجَلْتُم بِهِۦ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الأحقاف: ٢٤]، فاعتبر أنَّ الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم، حيث انَّ هذه الريح أراحتهم عن تلك الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدم المدلهمة، وفي هذه الريح عذاب، أي أمر يستعذبونه إذا أذاقوه، لكنَّه يوجعهم لفقد المألوف، فباشرهم بذلك العذاب. وهو عد هذه الآية رداً على ظن هؤلاء القوم بالله خيراً عندما ﴿قَالُوا۟ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤]، وحيث انَّ الله عند ظن عبده، فأتاهم بما هو أتم وأقرب، حيث الراحة والعذوبة كالذي سبق بيانه[3].

واعتبر ابن عربي انَّ المقصود من الطِيب في الحديث النبوي: «حُبب

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج١، ص٤٣٣.

(٢) لدى توضيح ابن عربي لكيفية انقلاب العذاب إلى راحة وعذوبة أنَّه عدَّ النَّار كلها عذاباً، مثلما أنَّ الجنَّة نعيم كلها، فنشأة الآخرة لا تقبل مزاج نشأة الدُّنيا، وهو الفارق بينهما، فمدة العذاب في النَّار هي خمسة وأربعون ألف سنة، يتناوبها بعض الفتور، ففي أول الأمر انَّ أهل النَّار يتعذبون عذاباً متصلاً لا يفتر لمدة ثلاثة وعشرين ألف سنة، ثم ينامون فيغيبون عن الإحساس وذلك لشدة الألم والأوجاع، وهو وقوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه: ٧٤]، ويمكثون على هذه الحال من الغيبوبة مدة تسعة عشر ألف سنة، ثم يفيقون من غشيتهم وقد بدَّل الله جلودهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب من جديد، وذلك لمدة خمسة عشر ألف سنة، ثم يغشى عليهم فيمكثون في غشيتهم أحد عشر ألف سنة، ثم يفيقون وقد بدَّل الله جلودهم مرَّة أخرى فيجدون العذاب الأليم لمدة سبعة آلاف سنة، ثم يغشى عليهم ثلاثة آلاف سنة، ثم يفيقون بعدها فيرزقهم الله لذَّة وراحة كالذي ينام على تعب فيستيقظ، وهذا من رحمة الله التي سبقت غضبه ووسعت كل شيء، حيث لا يجدون بعد ذلك ألماً ويستغنمونه ويقولون نسينا، وكما قال تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ نَنسَىٰكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ﴾ [الجاثية: ٣٤] (الفتوحات المكية: مصدر سابق، ج١، ص٢٢٥).

(٣) شرح الفصوص: ص٤٢٨. ومطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٢٤ ـ ٢٥.

إليَّ من دنياكم ثلاث: النِّساء والطيب وقرة عيني الصلاة» بأنَّه يعني الرائحة التي هي النفَس، وانَّ الأقوال أنفاس، فتكون هذه الأقوال طيبة، وفي قبالها الأقوال الخبيثة التي في صورة النطق، لكن من حيث انَّ الأقوال أو الأنفاس منسوبة إلى الحق، لذا فإنَّها تكون جميعاً طيبة، ومن حيث أنَّ بعضها محمود والبعض الآخر مذموم فإنَّها تنقسم إلى الطيِّب والخبيث. وبذلك فإنَّ ابن عربي يستنتج من الطِيب النفَس، ومن النفس القول، ومن القول يرتب عليه صفة الطِيب فيكون من الطيِّب. أو انَّ الذات الطيِّبة هي التي لها الطِيب، أو تلك التي تتصف بالأقوال الطيِّبة، وانَّ هذه الأقوال ما هي إلَّا أنفاس، والأنفاس روائح[1].

وإنَّ لفظة النِّساء مأخوذة من النسأة وهي التأخير، وذلك إشارة إلى تأخر مرتبتهن ووجودهن عن مرتبة الرجال[2].

ومعنى العورة عنده هو الميل، ومنه الأعور حيث نظره يميل إلى جهة واحدة، وبالتالي فإنَّ ستر العورة يعني ستر السر الإلٰهي عن الجاهل كالذي أشرنا إليه من قبل.

وإنَّ معنى الرأس من الحكم بعدم جواز الصلاة للمرأة وهي مكشوفة الرأس، هو الرياسة، وحيث انَّ معنى المرأة هو النفس، فيصبح المعنى هو انَّ النفس قد أمرت بستر رياستها كالذي سبق بيانه من قبل.

كما اعتبر سبب تسمية الإنسان بالبشر تعود إلى انَّ الله تعالى قد خلق خلقه مباشرة بيديه؛ على وجه ما يليق بجلاله فسمَّاه بشراً. أي انَّ اللفظة مأخوذة من المباشرة، مثلما يسمَّى الخمر خمراً لتخميره العقل[3].

ولدى صدر المتألهين انَّ تسمية الإنسان بالإنسان لها دلالة وجودية،

---

(١) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٨١ ـ ٤٨٢.
(٢) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص٤٧٠.
(٣) مطلع خصوص الكلم: ج٢، ص١٨٥ ـ ١٨٦. والفتوحات: ج٢، ص٧٠.

حيث انَّها مأخوذة من «آنست» بمعنى (أبصرت)؛ حيث به ـ وهو الإنسان الكامل ـ نظر الحق إلى خلقه فرحمهم[١]. إلّا أنَّ حيدر الآملي اعتبر اللفظة وردت لعلَّة تعود إلى إمكان وقوع الإنس بينه وبين الخلق، وذلك بروابط الجنسية والإنسية[٢].

كما انَّ لفظة الساعة في النصوص الدينية لدى صدر المتألهين مأخوذة من السعي، وذلك باعتبار انَّ «جميع الأشياء الكونية الطبيعية ساعية إليها متوجهة نحوها من باب الحيوانية ثم الإنسانية»[٣].

وإنَّ لفظة إبليس في هذه النصوص جاءت من حيث ما وقع به إبليس من الالتباس، حيث ظن انَّه لو سجد لآدم لكان عابداً لغير الله، ولهذا امتنع عن السجود والتبس عليه الأمر، فسمي بذلك، وكان اسمه في السابق عزازيل، وكنيته أبو مرة[٤].

* * *

تلك هي الممارسة الوجودية في التفنن بمعاني الألفاظ اللغوية والتي تستهدف إسقاط القبلية الوجودية وإلباس النص بها، سواء كان ذلك عبر التأويل أو الاستبطان أو الاستظهار. ولا شك أنَّه تكرر ظهور هذه الآلية من التفنن اللغوي حديثاً، حيث مارس بعض المعاصرين سلوكاً انتقائياً بانتخاب المعاني المناسبة للألفاظ لربطها بالقضايا ذات الاهتمام المعاصر، حتى ولو لم يكن ذلك متفقاً مع سياق النص ومجاله، حيث التأويل والاستبطان.

---

(١) إيقاظ النائمين: ص٥١.

(٢) أسرار الشريعة: ص٩٤.

(٣) عرشيه: ص٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٤) الإنسان الكامل: مصدر سابق، ص١٩٧.

خلاصة الفصل العاشر

نستخلص ممَّا سبق أنَّ هناك ثلاث آليات للقراءة، هي آلية الاستظهار والاستبطان والتأويل، وجميع هذه الآليات قد تمَّ توظيفها على يد الفلاسفة والعرفاء لصالح القبلية الوجودية. والاستظهار هو الفهم القائم على ظاهر النص، والاستبطان هو الفهم الذي يبتعد فيه عن مجال النص، والتأويل هو دفع الظاهر مع الحفاظ على المجال. وقد عرفنا أنَّ الاستظهار الوجودي ينقسم إلى قسمين، هما الاستظهار العام كما تمثله نظرية المشاكلة، والاستظهار الخاص كما تمثله نظرية المعاينة. وقد عرضنا شواهد عديدة لكل من تلك الآليات، وصنفنا العمليات الاستبطانية إلى عدد من التفننات، ومن ذلك جعل التناظرات القائمة بين المعطيات الدينية والمعطيات الوجودية، كذلك تحويل ظواهر النصوص الدينية إلى تلويحات رمزية تشير إلى ما عليه الوقائع الوجودية، وأيضاً تحويل المعطيات الشرعية (الفقهية) إلى رموز تشير إلى ما عليه الوجود. كذلك صنفنا العمليات التأويلية إلى عدد من التفننات بحسب ما هي عليه من اعتبارات، كالتأويل تبعاً للاعتبارات اللغوية، وتبعاً للتلفيق، وقلب الأوصاف والأحكام وغيرها. ثم أخيراً جئنا بشواهد من الممارسات التي تركز على الانتقاء اللغوي وتوظيفه وفقاً للإسقاطات الوجودية. .

خاتمة

يمكن القول إنَّه من حيث المنطق الإجرائي انَّ أي دائرة معرفية، إذا ما عدت نفسها من الدوائر العلمية الممنهجة، لابدَّ أن تلتزم باتخاذ سبيلها في الانتاج المعرفي تبعاً للاعتبارات الذهنية المنضبطة. مع هذا نقول إنَّ الأمر من حيث الواقع يشهد صورة أخرى مغايرة. فالكثير من الدوائر المعرفية مصاب بداء «الاعتبارات الذهنية غير المنضبطة». ولعلَّ النظام الوجودي هو من أبرز هذه الدوائر التي يتداخل فيها الانضباط وعدم الانضباط إلى الدرجة التي تكون فيها الاعتبارات المعرفية اعتبارات تبريرية.

ومصطلح «الاعتبارات» وارد في تعابير الفلاسفة، ومن ذلك قولهم: «لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة». ويقصد به عادة الاستدلال على تبرير وجود أشياء حقيقية من خلال تأثير أُمور لا وجود لها، فتتخذ الاعتبارات معنى الأُمور العدمية مثلما لاحظنا ذلك في نظرية الصدور. وسبب تعويل الفلاسفة على الاعتبارات هو انَّها بنظرهم تدفع عن التفلسف الكثير من الإشكالات، وبدونها تفضي العملية بالبطلان، كما هو صريح قول بعض الفلاسفة العارفين[١].

كذلك ورد مصطلح «الاعتبار» كمبدأ عرفاني يتحكم في أسلوب

(١) إيقاظ النائمين: ص٣١.

التعامل مع فهم النص، وهو العبور من الظاهر إلى الباطن. والحال في المبدئين سيَّان، وهو الانتقال والعبور من المقدمات إلى النتائج، أو من الظاهر إلى الباطن. وعليه انَّ الاعتبارات مجعولة لتبرير الانتاج المعرفي عبر الوجود الخارجي، وانَّ الاعتبار مجعول لتبرير الفهم الباطني عبر النص الديني.

لكن ما نقصده من الاعتبارات (الذهنية) فهي انَّها الطرق المتبعة في انتاج النتائج عبر مقدماتها الموضوعة. فنحن نعلم أنَّ بعض الطرق يكون الربط فيها منطقياً ولازماً، وبعضها قد لا يكون لازماً لكنَّه محكم ودال على النتائج بقوَّة، كما انَّ من الطرق ما تتصف بالربط الواهي والضعيف. وغرض هذه الأخيرة هو تبرير النتائج عادة، وبالتالي فهي أبعد ماتكون عن البرهان المدعى، بل أكثر من ذلك أنَّهاتكون منشأً لتوليد التبريرات المتضاربة. وينطبق هذا الحال على كل من مبدأ الاعتبارات في مفهومه الفلسفي المطبق على الرؤية الوجودية، وعلى مبدأ الاعتبار في مفهومه العرفاني المطبق على فهم النص. وإذا كان المعنى العرفاني للاعتبار هو العبور من الظاهر إلى الباطن، فقد لاحظنا كم كان هذا العبور واهياً، ذلك أنَّه نوع من التبرير الذي يبرر النتائج الوجودية وإسقاطها على النص. ولا يختلف الحال كثيراً عن مبدأ الاعتبارات، وذلك أنَّه أيضاً يعني العبور من المقدمات إلى النتائج مهما كانت واهية وضعيفة.

وبالجملة فإنَّ فارق الاعتبارات المنضبطة عن غير المنضبطة، هو أنَّ الأولى يكون الربط فيها بين المقدمات والنتائج ربطاً محكماً ودقيقاً. في حين أنَّ الثانية يتم فيها القفز إلى النتائج لأدنى سبب ومناسبة. ولا شك أنَّ كلا هذين النوعين نجده لدى المنظومة الوجودية، رغم ما تدعيه من أنَّ طريقتها برهانية أو هي نتاج كشف صحيح. فمثلاً انَّ قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد) تدخل ضمن نطاق المعرفة ذات الاعتبارات المنضبطة، وذلك لأنَّها تعد من مخلفات منطق السنخية ومقتضياتها. لكن

النتائج الأخرى التي تتعلق بكيفية الصدور تبعاً للاعتبارات الذهنية، مثل تبرير صدور العقل والنفس والفلك تبعاً لنواحي الإدراك أو لاعتبارات أخرى مختلفة، تدخل جميعاً ضمن نطاق المعرفة ذات الاعتبارات غير المنضبطة، حيث لا توجد صلة وثيقة بين المقدمات الاستدلالية ونتائجها المعرفية.

إذن أنَّ منطق الاعتبارات غير المنضبطة يعبر عن دواع تبريرية، وبالتالي فإنَّه قابل للأحكام المتعارضة لاختلاف الدواعي والتبريرات، وهذا ما جعل الفلاسفة والعرفاء يقعون في عدد كبير من الترددات وتباينات الآراء وتضاربها، بل وأفضى بها الأمر إلى الكثير من المفارقات والتلفيقات، وذلك ممَّا يناقض دعاويهم البرهانية والكشفية. ونحن سنذكر نماذج من تلك التعارضات القائمة على تباين الاعتبارات، ثم نعقبها بعدد من المفارقات والتلفيقات:

فمن التعارضات الحاصلة نذكر ما يلي:

إنَّهم تارة ينفون الاتحاد مع الله عندما يتحدثون بالعقل الفلسفي، وأخرى يثبتونه عندما يتحدثون بمنطق العرفان، مثلما فعل ابن سينا.

وهم تارة يعدون معرفة الله لا تكون إلَّا من خلال معرفة الأشياء، وأخرى يعدون معرفة الأشياء لا تكون إلَّا من حيث معرفة الله.

وتارة يرون انَّ الله لا يُدرك مطلقاً، وأخرى أنَّه يمكن إدراكه وهو متجل بكل شيء، بل ويمكن الفناء والاتحاد به.

وتارة يعدون العالم لا يشابه الأول مطلقاً، وأخرى يعتبرونه عبارة عن عينه الظاهر، أو يقيمون بينهما شيئاً من الشبه.

وتارة انَّهم ينكرون وجود المناسبة بين المبدأ الأول والماهيات، وأخرى يثبتونها بجعل الماهيات تمثل مرائي للحق ومجالي لحقيقته كما مرَّ علينا خلال الفصل الأول.

وتارة انَّهم يبدون بأنَّ العالم حادث، وأخرى أنَّه قديم حاضر أزلاً وأبداً.

وتارة انَّهم يقولون بأنَّ الله لا يمكن أن يصدر عنه إلَّا واحد، وأخرى يقولون إنَّه يصدر عنه الكثير.

وتارة يقولون إنَّ الله هو الواحد بلا كثرة، وأخرى يقولون إنَّه الواحد الكثير.

وتارة يقولون إنَّ الأشياء تتحرك بحسب عشقها لعللها وتتكامل على هذا النحو، وأخرى يقولون إنَّ حركتها تتم عبر إفاضة العلل عليها بالوجود والكمال.

وتارة يبررون التنزل بحسب علاقة العلية، وانَّ وجود العلَّة يقتضي منها إيجاد المعلول، وأخرى يبررون ذلك بحسب التفات العالي للسافل عرضاً، وهو أنَّ العالي ليس بصدد السافل، بل العكس هو الجاري.

وتارة يقولون إنَّ الله لا يفعل لغيره وإنَّما لأجل ذاته، وأخرى يقرون انَّ فعله للغير هو على سبيل الرحمة والعطف.

وتارة يقولون إنَّ كل شيء يحصل لعالمنا الأرضي فسببه يعود إلى ما عليه الأمر في المفارقات السماوية ومن ثم في المبدأ الأول، وأخرى يعولون في تفسير سبب الحوادث في هذا العالم إلى الرتبة الناقصة التي عليها هذا العالم.

وتارة أنَّ الوجود عندهم مأخوذ بالمعنى الكوني ليحقق ما يراد له من تبرير عدد من القضايا الفلسفية، وأخرى انَّه عندهم مأخوذ بالمعنى الذاتي ليحقق بدوره تبرير قضايا أخرى.

وتارة يرون انَّ النفس قبل نزولها إلى البدن تعد كاملة وثابتة، وأخرى يبررون نزولها باعتبارات الذنب والخطيئة أو باعتبارات حاجتها

إلى التكميل، مع أنَّها في العالم العلوي تكون منبع الإفاضة والجود على ما تحته من العالم السفلي، فكيف تحتاج إلى هذا العالم الناقص؟

وتارة يرون انَّ العرفاء والأولياء يمكنهم الترقي بحسب نظرية الاتحاد من مقام إلى آخر حتى ينتهي الأمر إلى آخر المقامات، وأخرى انَّهم ينفون أن يكون للإنسان وغيره من الكائنات أكثر من مقام سوى الإنسان الكامل.

وتارة انَّهم ينكرون حدوث أي تغير وتحول في المقام بالنسبة للعقول المجردة، وأخرى انَّهم يعترفون بمآل هذه العقول كغيرها من الكائنات إلى الموت والكمال، أو التحول من مقامها إلى مقام آخر أكمل بحسب الاتحاد.

وتارة انَّهم ينكرون الخلود في العذاب، وآخر يثبتونه.

وتارة انَّهم يعدون وحدة الوجود شخصية، وأخرى يرونها نوعية.

وتارة انَّ العلم الإلٰهي للأشياء لديهم قائم في الذات، وأخرى بعدها.

وتارة يعدون الله منزَّهاً عن المثل والمثال، وأخرى يقتصرون في تنزيهه عن المثل لا المثال.

* * *

أمَّا المفارقات والتلفيقات فنذكر ما يلي:

١ ــ الجمع بين أصالة الحتم والوجوب في العلَّة الأولى، وبين اعتباره ذا حكمة ومشيئة وإرادة وغرض، مع أنَّهما لا ينسجمان، حتى أنَّ شيخ الإشراق السهروردي اعترف بأنَّ الحكماء لا يعتقدون بإبداع الأشياء بناءً على إرادته، وذلك لأنَّ هذه الإرادة لا تكون إلَّا عند ترجيح أحد الجانبين؛ فتقتضي بذلك الغرض إمَّا لذاته أو لغيره، وهو منزَّه عنه، حيث أنَّ ذاته بنفسها ممَّا تقتضي الوجود(١)، وهو تعبير آخر عن أصالة الحتمية

(١) السهروردي: رسالة في اعتقاد الحكماء، ضمن مجموعة في الحكمة الإلٰهية من مصنفات السهروردي، مصدر سابق، ص٢٦٦.

في علية المبدأ الأول. وهذا المعنى لا يتنافى مع ما عناه ذلك الحكيم من الإرادة، إذ اعتبرها لا تختلف عن الميل الطبيعي إلَّا بزيادة الشعور، فبالعلم والشعور يكفي عنده أن يكون الفعل مراداً ومن ثم مختاراً من دون لزوم للسبق الذاتي ولا الزماني[1]، فخرج بذلك عن معنى الترجيح وأقر بأصالة الاضطرار والحتمية.

٢ ـ الجمع بين اعتبار المبدأ الأول محض الوجود، وبين اعتباره جسماً ونوراً إلٰهياً جاءت على شاكلته سائر أنواع الأجسام والأنوار تبعاً لمنطق السنخية.

٣ ـ الجمع بين كون المبدأ الحق عبارة عن حيثية واحدة لتبرير عدم صدور الكثرة عنه تعالى، وبين كونه منزهاً ومشبهاً، على ما جاء عن صدر المتألهين الذي لم يتدارك ما يستلزم به هذا القول الأخير من جواز صدور الكثرة عنه باعتبار هاتين الحيثيتين، وذلك استناداً إلى ما هو متفق من القواعد الفلسفية.

٤ ـ الجمع بين القاعدة الفلسفية التي تقول إنَّ التغير هو علامة نقص الوجود، فكلَّما كان الشيء أكثر تغيراً فإنَّه يكون أقل كمالاً، وبين القول العرفاني القائل إنَّ الإنسان يملك من التحولات والتنقلات ما تجعله أتم كمالاً من غيره من الثوابت كالملائكة أو العقول المجردة الثابتة التي لا ينتابها أي نوع من أنواع التغيرات. فمثلاً أقرَّ صدر المتألهين من موقع كونه فيلسوفاً بأنَّ التغير والتركيب والتضاد هي من علامات ضعف الوجود والنقص، واعتبر لهذا السبب ـ كغيره من الفلاسفة ـ انَّ الحركة والزمان هما أضعف الوجودات بعد الهيولى[2]، وذلك على نقيض ما تتصف به العقول المجردة من شدة الوجود والكمال لثباتها وبساطتها ووحدتها. لكن

---

(١) المبدأ والمعاد: ص١١٥.

(٢) الأسفار: ج١، ص٣٣٩، ج٣، ص١٥١ و١٧٥. وآراء أهل المدينة الفاضلة: ص٣٣.

رغم ذلك فإنَّ هذا الفيلسوف ومن موقع عرفانه عمل على تجاوز تلك القاعدة، واعترف بأنَّ مرتبة الإنسان تفوق مراتب جميع الكائنات الأخرى من العقول والجواهر لما يمتاز به من تحولات وتقلبات في أطوار النقص والكمال[1]. وهو بذلك ينقل الصورة التي رسمها ابن عربي بقوله: «التلوين ينقل العبد في أحواله، وهو عندالأكثرين حال ناقص وعندنا أجلّ الحالات وأكمل المقامات. وحال العبد فيه حال قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٍ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٩]، والتمكن عندنا هو التمكن في التلوين»[2].

٥ ـ الجمع بين الاعتراف الفلسفي بأنَّ المادة هي أصل الشرور تبعاً لقاعدة «كل ما هو أكثر براءة من المادة فهو أقلَ شراً ووبالاً»، وبين الاعتبار الديني من أنَّ إبليس والشياطين هما أصل الشر والضلال، رغم أنَّ رتبتهما الوجودية أعظم من رتبة المادة وكثافتها.

٦ ـ الجمع بين الاعتبار الفلسفي من أنَّ الوجودات كلَّما كانت أكثر تجرداً كانت أشد كمالاً وتماماً، وبين الاعتبار الديني من أنَّ الإنسان قد ينزل إلى مستوى يكون فيه منكوصاً أقل من الأنعام درجة، أو يتحول في أن يكون بمستوى القردة والخنازير. والمفارقة واضحة، إذ كيف يمكن الجمع بين الدعوى الفلسفية التي تجعل للإنسان رتبة يفوق فيها غيره من الحيوانات تبعاً لاعتبارات حمله القوى العقلية والمنطقية، وبين الدعوى الدينية التي تؤكد بأنَّ الإنسان قد يتسافل إلى درجة يكون فيها أخس من الأنعام أو الحيوان؟!

٧ ـ الجمع بين الاعتبارات الوجودية التي تثبت إرادة الله تعالى لجميع آثاره وحبّه إيَّاه باعتبارها أفعاله، وبين الاعتبارات الدينية التي تؤكد بغضه ولعنه لبعض منها. والبعض كما هو الحال مع صدر المتألهين حاول

---

(١) إيقاظ النائمين: ص٤٨. وأسرار الآيات: ص١٦٠ ـ ١٦١.
(٢) شرح فصوص الحكم: ص٤٦٨ ـ ٤٧٢.

أن يرفع هذا التعارض بأن عدَّ أسباب اللعن والبغض عائدة إلى الاعتبارات الوجودية المتمثلة بالعدم، إذ حينما تكون الأشياء مشوبة بالعدم فإنَّها تصبح مبغوضة ومطرودة من رحمة الله الخاصة[1]. مع أنَّ هذا الاعتبار لا يمكن تطبيقه على أفراد البشر عند مقارنتهم بالكائنات التي هي أقل منهم وجوداً وأكثر عدماً، كالحيوانات والنباتات، وذلك باعتبارها ليست موضعاً للعن والبغض مثلما هو الحال مع الناس الأشرار.

٨ ـ الجمع بين اعتبار الموت أمراً كمالياً، وبين تقرير كون الكافرين يتنابهم العذاب عند الموت إلى الدرجة التي يتمنون فيه أن يكونوا تراباً.

٩ ـ الجمع بين الاعتبار الوجودي من كون العذاب هو من اللوازم الفعلية للأعمال القبيحة، وبين الاعتبار المعياري في نفي العذاب الدائم تبعاً لمقولة الجبر كالذي سبق أن مرَّ معنا.

١٠ ـ الجمع بين الاعتبارات الفلسفية القائلة بضرورة أزلية الفيض وأبديته واستحالة عدم الكائنات أو خلقها من العدم تبعاً لمنطق السنخية، وبين الاعتبارات الدينية التي تقر بأنَّ الله قادر على أن يخلق السماوات والأرض في لحظة واحدة، كما وله القدرة على إفنائهما متى شاء في أيٍّ لحظة، وانَّ الدُّنيا ستفنى بقيام الساعة الكبرى.

١١ ـ جمع العرفاء بين مبدأ عدم تأويل النصوص الدينية، وكذا إنكار بعضهم الممارسات الرمزية للباطنية من حيث لا ضبط لها، وبين ممارسة كلا النوعين من التأويل والاستبطان. فمثلاً رغم أنَّ صدر المتألهين انتقد بشدة اتجاه الفلاسفة القائلين بنظرية التمثيل وانَّ النصوص الدينية تشبيهية مجازية لا توصل إلى الحقيقة مثلما هو الحال في الخطاب الفلسفي البرهاني، واعتبر طريقتهم مضللة ومهلكة، لكنَّه مع ذلك قد مارس أحياناً الدور الذي مارسه أولئك الفلاسفة، حيث حمل بعض

---

(١) مفاتيح الغيب: ص٢٧١.

النصوص على التجوز والرمزية، كما أقر أحياناً بأنَّ النصوص ليست قطعية الدلالة، وهو نفس المآل الذي ذهب إليه الفلاسفة التقليديون، ناهيك عن ممارساته الرمزية والاستبطانية الكثيرة.

هكذا تبين موارد الخلل في النظام الوجودي وذلك تبعاً للمسالك غير المنضبطة من الاعتبارات، والتي بسببها شهدنا الكثير من الترددات والمفارقات والتلفيقات. فليس أمامنا رؤية برهانية حاسمة، ولا مشاهدة كشفية بينة، بل وجدنا أنفسنا قبال اعتبارات يتداخل فيها الانضباط وعدم الانضباط، كما يتداخل فيها الوجودي والديني، فكان من نتائج هذا الخلط ما ظهر لنا من التلفيق والمفارقة.

* * *

أخيراً نشير إلى أنَّه ليس غرضنا تقويض المناهج المعرفية للفلسفة والعرفان عامة. فكل ما فصلناه يعد كشفاً عن طبيعة التراث المعرفي لهذه المناهج، وقد وجدنا فيه الكثير من المفارقات والمزاعم غير المسلحة بالأدلة الكافية. ويمكن القول إنَّنا لسنا ضد التأمل العرفاني والسلوك الأخلاقي كما يرومهما العرفان، ولا ضد التفكير العقلي والفلسفي عموماً، بل على العكس نحن نسلم بضرورة كلا النهجين ونرى في الحقيقة الإنسانية ما يدلُّ عليهما، إذ ليس بإمكان الإنسان أن يعزل نفسه عن الكشف الذوقي، وانَّ المبادىء الأساسية الفطرية التي يتصرف على ضوئها ماهي إلَّا مبادىء عرفانية، ومن ذلك التسليم بالواقع العام كحقيقة موضوعية مع أنَّه لا دليل عليها في ضوء العقل والاستدلال، وكذلك التسليم بخلو هذا الواقع من التناقضات الذاتية، وانَّ العلاقات الجارية فيه مبتنية على مبدأ السببية العامة.. فكل ذلك ممَّا لا يمكن تفسيره على ضوء الضرورات المنطقية، فضلاً عن أنَّه لم يأتِ بواسطة الأدلة العقلية واعتباراتها. يضاف إلى أنَّ التجربة البشرية حافلة بمظاهر الحدوس والكشوف الوجدانية، وهي أيضاً ممَّا لا يمكن تبريرها بحسب منطق الأدلة

والبراهين. إذن نحن مع العرفان في مثل هذه المبادىء والمنطلقات، لكنّا نعيب على العرفاء أنّهم لم يعرّضوا الحالات الكشفية إلى النقد والتمحيص، ولم يفرقوا ـ غالباً ـ في مكاشفاتهم بين ما هو عائد إلى الكشف كتجربة ذاتية وبين ما يقام عليه من صياغة نظرية. فالحالات الكشفية شيء، وتفسيرها شيء آخر، والعرفاء لا يجهلون هذا التمايز من الناحية المبدئية، لكن ما ينقصهم هو النقد والتمحيص. وعليه فقد أكثروا من المزاعم والنظريات وانساقوا إلى التقليد فوقعوا في الكثير من المفارقات والتناقضات، وكانت حصيلة رؤاهم لا تختلف جذرياً عن حصيلة الرؤى الفلسفية المقدمة، وهي أيضاً قد أصابها الكثير من التقليد والادعاء ولم تنجُ من المفارقات، لتعدد ما اعتمدت عليه من الاعتبارات، ومنها الاعتبارات غير المنضبطة؛ سواء على صعيد التوليد المعرفي أو على صعيد الفهم الديني، كالذي شهدت عليه الفصول السابقة.

المصادر

١ ـ **ابن باجة**

رسالة الوداع، ضمن الرئاسل الإلٰهية لابن باجة، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨م.

قول يتلو رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجة الإلٰهية.

رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة.

٢ ـ **ابن تيمية**

النبوات، دار القلم، بيروت.

منهاج السنة، طبعة دار الفكر.

الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية.

٣ ـ **ابن حيون المغربي، النعمان**

تأويل دعائم الإسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، ١٣٧٨هـ ١٩٥٨م.

أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار الثقافة، بيروت.

٤ ـ **ابن خلدون**

مقدمة ابن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة، لصاحبها مصطفى محمد.

٥ ـ **ابن رشد**

تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦١م.
مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية.
تفسير ما بعد الطبعية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٨٦م.
كتاب ما بعد الطبعية، من رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٩٤٧م ـ ١٣٦٦هـ.
تلخيص كتاب النفس، مقدمة أحمد فؤاد الاهواني.

٦ ـ ابن سينا
إلٰهيات الشفاء، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد مع مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور.
كتاب النفس من الشفاء، طبعة جامعة اكسفورد، لندن، ١٩٥٩م.
الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٥٨م.
المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مك گيل في طهران.
النجاة، انتشارات دانشكاه تهران.
النجاة، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م ـ ١٣٥٧هـ.
التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي.
تسع رسائل، مطبعة الجوأب في القسطنطينية، ١٢٨٩هـ.
جواب الشيخ الرئيس على سؤال الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير، أو: رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل بان سينا، انتشارات بيدار، قم.
رسالة الفعل والانفعال، ضمن رسائل ابن سينا، مصدر سابق.
رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي

بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.
رسالة إثبات النبوات، حققها وقدم لها ميشال مرمورة، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٨م.
رسالة في دفع الغم من الموت.
المباحثات، في: أرسطو عند العرب (أنظر عبد الرحمن بدوي).
كتاب في النفس على سنة الاختصار، ضمن رسائل ابن سينا، مصدر سابق.
رسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، انتشارات بيدار، قم.
رسالة في ماهية الصلاة، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية.
رسالة العشق، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية.

٧ ـ **ابن طفيل**

رسالة حي بن يقظان، طبعة دار الآفاق الجديدة.

٨ ـ **ابن عربي**

فصوص الحكم والتعليقات عليه (أنظر أبو العلا عفيفي).
الفتوحات المكية، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.
الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت.
ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.
لطائف الأسرار، حققه وقدم له أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م.
تفسير القرآن الكريم، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، انتشارات ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي (١)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

اللمعة الموسومة بكشف الغطا عن إخوان الصفا، ضمن رسائل ابن عربي.
نسخة الحق، ضمن رسائل ابن عربي.
شق الجيب بعلم الغيب، ضمن رسائل ابن عربي.
مقام القربة، ضمن رسائل ابن عربي.
مراتب علوم الوهب، ضمن رسائل ابن عربي.
الحروف الثلاثة التي انعطفت أواخرها على أوائلها، ضمن رسائل ابن عربي.
القطب والإمامين والمدلجين، ضمن رسائل ابن عربي.
العظمة، ضمن رسائل ابن عربي.
أيام الشأن، من رسائل ابن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م
الأنوار، من رسائل ابن عربي، مصدر سابق.
لا يعول عليه، من رسائل ابن عربي.
نقش الفصوص، من رسائل ابن عربي.
القربة، من رسائل ابن عربي.
التراجم، من رسائل ابن عربي.
المسائل، من رسائل ابن عربي.
الأسفار، من رسائل ابن عربي.

٩ ـ **ابن الموصلي، شيخ محمد**

مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام ١٣ في مصر.

١٠ ـ **ابن النديم**

الفهرست، المطبعة الرحمانية في مصر.

١١ ـ **أبو فراس، شهاب الدِّين**

رسالة مطالع الشموس في معرفة النُّفوس، ضمن أربع رسائل إسماعيلية (أنظر عارف تامر).

١٢ ـ **الاحسائي، أحمد بن زين الدّين**
شرح الزيارة الجامعة، دار المفيد، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٣ ـ **إخوان الصفا**
رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، إعداد وتحقيق عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.
رسائل إخوان الصفا، دار صادر ـ دار بيروت، ١٩٥٧م.

١٤ ـ **أرسطو**
مقالة حرف اللام، في: أرسطو عند العرب (أنظر عبد الرحمن بدوي).
شرح ثامسيطوس لكتاب حرف اللام لأرسطو، في: أرسطو عند العرب (أنظر عبد الرحمن بدوي).

١٥ ـ **الأشعري، أبو الحسن**
الابانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٦ ـ **الأعظمي، محمد حسن**
الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني عشرية، إعداد وتقديم الأعظمي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م.

١٧ ـ **الافروديسي، الإسكندر**
مقالة في القول في مبادىء الكل بحسب رأي أرسطا طاليس الفيلسوف، في: أرسطو عند العرب (أنظر عبد الرحمن بدوي).

١٨ ـ **الأفغاني، جمال الدّين**
مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، إعداد وتقديم السيد هادي خسروشاهي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٩ ـ **أفلوطين**

إثولوجيا، في: أفلوطين عند العرب (أنظر عبد الرحمن بدوي).

٢٠ ـ **الآملي، حيدر**

جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، طبع شركة انتشارات علمي وفرهنكي، إيران، طبعة ثانية، ١٣٦٨هـ.

رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، منشورة في ذيل جامع الأسرار ومنبع الأنوار للآملي

أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقيات فرهنكي، ١٩٨٣م.

المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتحقيق هنري كربين وعثمان يحيى، طبعة طهران، ١٩٧٥م.

٢١ ـ **أمين، أحمد**

ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة.

٢٢ ـ **الاهري، عبد القادر بن ياقوت**

الأقطاب القطبية، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانتر بزوه، انجمن فلسفة إيران، ١٣٩٩هـ.

٢٣ ـ **بدوي، عبد الرحمن**

أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م.

أرسطو عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧م.

شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات في الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م.

٢٤ ـ **بلاثيوس، اسين**

ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي، دار القلم في بيروت ـ وكالة المطبوعات في الكويت، ١٩٧٩م.

٢٥ ـ **بوجوان**
تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، مع الأستاذ جونو، ترجمة علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدِّين، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٢٦ ـ **تامر، عارف**
أربع رسائل إسماعيلية، مقدمة وتحقيق عارف تامر، دار الكشاف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م.

٢٧ ـ **التوحيدي، أبو حيان**
الامتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

٢٨ ـ **ثامسيطوس**
شرح ثامسيطوس لحرف اللام، في: أرسطو عند العرب (أنظر عبد الرحمن بدوي).

٢٩ ـ **الجامي، عبد الرحمن**
الدرة الفاخرة، مع انضمام حواشي وشرح عبد الغفور اللاري مع حكمت عمادية، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مك گيل، شعبة طهران، ١٩٨٠م.

٣٠ ـ **الجنابذي، سلطان محمد**
بيان السعادة في مقامات العبادة، مقدمة سلطان حسين تابنده الجنابذي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣١ ـ **الجندي، أنور**
الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة بمصر.

٣٢ ـ **الجندي، مؤيد الدِّين**

شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدِّين اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد، إيران.

٣٣ ـ جهامي، جيرار

موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٤ ـ جولدتسهر، اجنتس

مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي في مصر ومكتبة المثنى في بغداد، ١٩٥٥م ـ ١٣٧٤هـ.

٣٥ ـ جونو

تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، مع الأستاذ بوجوان فلاحظ.

٣٦ ـ الجيلي، عبد الكريم

الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، حقق نصوصه وعلَّق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٣٧ ـ الحكيم، محمد علي

لطائف العرفان، چابخانه دانشگاه طهران، ١٣٤٠هـ. ش.

٣٨ ـ حنفي، حسن

في الفكر الغربي المعاصر (قضايا معاصرة)، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

٣٩ ـ الخراساني، محمود شهابي

النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت وفلسفة إيران، ١٣٩٩هـ.

٤٠ ـ روح الله الموسوي الخميني

تعليقات على شرح فصوص الحكم، مؤسسة باسدار إسلام، إيران،

الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
تعليقات على مصباح الإنس، وهو مطبوع مع الأول.
مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تقديم أحمد الفهري، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
طلب وإرادة.

٤١ ـ **الخوانساري، محمد باقر**
روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٤٢ ـ **دنيا، سليمان**
الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م.

٤٣ ـ **الدواني، جلال الدِّين**
شواكل الحور في شرح هياكل النُّور، ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٤٤ ـ **دي بور**
تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلَّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م.

٤٥ ـ **ديناني، غلام حسين إبراهيمي**
قواعد فلسفي در فلسفه إسلامي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ. ش.

٤٦ ـ **الرازي، فخر الدِّين**
أصول الدِّين، راجعه وقدم له وعلَّق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٤٧ ـ راسل، برتراند
تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، نشر وزارة التربية والتعليم، ١٩٥٧م.
٤٨ ـ الرشتي، كاظم
شرح آية الكرسي، طبعة حجرية قديمة.
شرح حديث عمران الصابي، خلف كتاب شرح آية الكرسي آنف الذكر.
٤٩ ـ الزركشي
البرهان في علوم القرآن، دار الفكر، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
٥٠ ـ السبزواري
مجموعة رسائل ملا هادي السبزواري، تعليق جلال الدِّين اشتياني، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، ١٤٠١هـ.
شرح المنظومة، طبعة حجرية.
٥١ ـ السهروردي، الشيخ المقتول
حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات الشيخ السهروردي، مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، ١٣٩٧هـ.
المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلٰهية من مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف في استانبول، ١٩٤٥م.
التلويحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلٰهية، نفس المعطيات السابقة.
رسالة في اعتقاد الحكماء ضمن تلك المجموعة.
رسالة هياكل النُّور، وهي منشورة مع ثلاث رسائل للمحقق الدواني.
٥٢ ـ الشعراني
الطبقات الكبرى، طبعة قديمة.

٥٣ ـ الشهرستاني، عبد الكريم
الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٥٤ ـ صبحي الصالح
نهج البلاغة للإمام علي، ضبط نصَّه وابتكر فهارسه صبحي الصالح، نشر مركز البحوث الإسلامية في قم.
٥٥ ـ صبري، مصطفى
موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨١م.
٥٦ ـ صدر المتألهين
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.
المشاعر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
شرح الهداية الأثيرية، طبعة حجرية قديمة، ١٣١٣هـ.
تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلَّق عليه محمد جعفر شمس الدِّين، دار التعارف، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.
تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم.
الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدِّين اشتياني، مركز نشر دانشكاهي، الطبعة الثانية.
مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي.
أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، ١٤٠٢هـ.

المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدِّين اشتياني، انجمن حكمت وفلسفة إيران، ١٩٧٦م.
شرح أصول الكافي، طبعة حجرية قديمة.
عرشيه، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهنى، كتابفروشي شهريار في أصفهان، ١٣٤١هـ.ش.
كسر أصنام الجاهلية، حققه وقدم له محمد تقي دانش بژوه، مطبعة جامعة طهران، ١٣٤٠هـ.ش ـ ١٩٦٢م.
إيقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٩٨٢م.
المظاهر الإلٰهية، تحقيق وتقديم وتعليق جلال الدِّين اشتياني، چابخانه خراسان، مشهد.
رسائل فلسفي، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدِّين اشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، الطبعة الثانية.
أجوبة المسائل، ضمن رسائل صدر المتألهين الفلسفية.
رسائل المسائل القدسية، ضمن رسائل فلسفي، مصدر سابق.

٥٧ ـ الصدر، محمد باقر

الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، بيروت، طبعة رابعة.

٥٨ ـ الصدوق

التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.

٥٩ ـ صليبا، جميل

المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٦٠ ـ الطالقاني، ملا نعيم

أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدِّين اشتياني، طبعة طهران.

٦١ ـ الطباطبائي، محمد حسين

بداية الحكمة، دار المصطفى، بيروت، الطبعة الثانية.
نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، ١٤٠٤هـ.
الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

٦٢ ـ الطريحي، محمد قاسم

ابن سينا، مطبعة الزهراء في النجف، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٤٩م.

٦٣ ـ الطوسي، نصير الدِّين

تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للفخر الرازي، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي، ١٩٨٠م.
رسالة قواعد العقائد خلف تلخيص المحصل، مصدر سابق.
مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي في قم، ١٤٠٥هـ.
رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض.

٦٤ ـ عفيفي، أبو العلا

فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م.

٦٥ ـ العوا، عادل

منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م.

٦٦ ـ عياد، أحمد توفيق

التصوف الإسلامي/ تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠م.

٦٧ ـ الغراب، محمود محمود

الشيخ الأكبر محي الدِّين بن العربي، دار الفكر في دمشق.

٦٨ ـ الغزالي، أبو حامد
إحياء علوم الدِّين، دار إحياء التراث العربي، وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار لزين الدِّين العراقي.
ميزان العمل، حققه وقدم له سليمان دنيا، دار المعارف في مصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.
فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م.
تهافت الفلاسفة، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة.
جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩م.
المقصد الأسنى، مكتبة المعاهد العلمية بالصنادقية في مصر.
معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.
مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م.
الاقتصاد في الاعتقاد، نشر مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٩٠م.
رسائل القصور العوالي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.
رسائل فرائد اللالي، نشر فرج الله ذكي الكردي، مصر، ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٤م.
رسالة روضة الطالبين من فرائد اللآلي، مصدر سابق.
كيمياء السعادة، ضمن رسائل الجواهر الغوالي، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٤م.
مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي، نشر الدار القومية في القاهرة.
معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (١)، دار

الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٣)، مصدر سابق.
مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٤)، مصدر سابق.
المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٤)، مصدر سابق.
الأجوبة الغزالية في المسائل الآخروية، ضمن رسائل الإمام الغزالي (٤)، مصدر سابق.
الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٥)، مصدر سابق.
المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٧)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٦٩ ـ الفارابي

رسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن في الهند، الطبعة الأولى، ١٣٤٥هـ ـ ١٩٢٦م.
رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي السابقة.
رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، تصحيح الشيخ فريد ديتريصي، طبعة ليدن.
رسالة الفصوص، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية.
السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤م.
السياسة المدنية، حققه وقدم له وعلّق عليه فوزي متري نجار، انتشارات الزهراء، إيران، ١٤٠٨هـ.

رسالة تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ.
الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠م.
فصوص الحكم، تحقيق محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، ١٩٥٩م.

٧٠ ـ **الفيومي، محمد إبراهيم**
تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٧١ ـ **قاسم، محمد**
دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة.

٧٢ ـ **القشيري، عبد الكريم هوازن**
الرسالة القشيرية، تحقيق وإعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الخير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٧٣ ـ **قمير، يوحنا**
أصول الفلسفة العربية، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨م.

٧٤ ـ **القونوي**
إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، دراسة وتحقيق عبد القدار أحمد عطا.

٧٥ ـ **القيصري، داود بن محمود**
مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات أنوار الهدى، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٧٦ ـ **الكاشاني، الفيض**

كلمات مكنونة، تصحيح وتعليق عزيز الله الفوجاني، انتشارات فراهاني، طهران.
أصول المعارف، نشر دانشكده إلٰهيات، مشهد.
الصافي في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، تصحيح وتقديم وتلعيق حسين الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٧٧ ـ **كرم، انطون غطاس**
أعلام الفلسفة العربية، مع كمال اليازجي، لجنة التأليف المدرسي في بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.

٧٨ ـ **كرم، يوسف**
تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، ١٩٤٦م.

٧٩ ـ **الكسم، محمد بديع**
البرهان في الفلسفة، ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩١م.

٨٠ ـ **كوربين، هنري**
تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.

٨١ ـ **الكيلاني، ملا نظر علي**
رسالة تحفه، ضمن رسائل فلسفي، تعليق وتصحيح جلال الدِّين اشتياني، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران.

٨٢ ـ **اللاهيجي، ملا محمد جعفر**
شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدِّين اشتياني، نشر مكتب الإعلام الإسلامي في طهران.

٨٣ ـ محمد، يحيى
مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٩م.

٨٤ ـ محمود، زكي نجيب
جابر بن حيان، مكتبة مصر.

٨٥ ـ محمود، عبد القادر
الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي في مصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م ـ ١٩٦٧م.

٨٦ ـ مخول، نجيب
الغزالي وابن رشد، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية (١)، توزيع مكتبة انطوان، بيروت، ١٩٦٢م.

٨٧ ـ مطهري، مرتضى
شرح المنظومة (للسبزواري)، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، نشر مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٨٨ ـ مؤلف مجهول
كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، وهو شرح لكتاب التجليات الإلٰهية لابن عربي لم يعرف مؤلفه، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، تهران، ١٣٦٧هـ.

٨٩ ـ ميرداماد، باقر
القبسات، باهتمام مهدي محقق، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مك گيل، شعبة طهران.

٩٠ ـ النراقي، محمد مهدي
قرة العيون، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدِّين اشتياني، انتشارات دانشگاه فردوسي، مشهد.
اللمعة الإلٰهية والكلمات الوجيزة، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدِّين اشتياني، انتشارات انجمن فلسفة، ١٣٩٨هـ.

٩١ ـ النشَّار، علي سامي
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، ١٩٧٧م.
٩٢ ـ نعمة، عبد الله
فلاسفة الشيعة/حياتهم وآراؤهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
٩٣ ـ نوري، ملا علي
رسالة بسيط الحقيقة كل الأشياء، ضمن رسائل فلسفي، تعليق وتصحيح جلال الدِّين اشتياني، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران.
٩٤ ـ الهاشمي الخوئي، حبيب الله
منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، المكتبة الإسلامية بطهران، الطبعة الثالثة.
٩٥ ـ هَفّ، توبي أ.
فجر العلم الحديث، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، عدد (٢٦٠)، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
٩٦ ـ الوليد، علي بن محمد
رسالة جلاء العقول وزبدة المحصول، ضمن منتخبات إسماعيلية (لاحظ عارف تامر).
٩٧ ـ اليازجي، كمال
أعلام الفلسفة العربية، مع أنطون غطاس كرم فلاحظ..

الفهرس

الجزء الثاني

الأصل المعرفي المولد والإشكاليات الدينية